ماہنامہ

تجلّی

دیوبند

مدیر

عامر عثمانی

طلاق نمبر

سالانہ

Rs. 5/-



تجارتی سود
تاریخی اور فقہی نقطۂ نظر سے

جدید علوم کی روشنی میں تجارتی سود پر گفتگو۔ زبان سلیس، اسلوب شگفتہ، دلائل قوی، مواد محققانہ۔
قیمت ——— آٹھ روپے۔

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

از:- مولانا تقی امینی۔ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، شریعت کے احکام زمانے کے تقاضوں اور تغیر پذیر حالتوں کا لحاظ رکھتے ہیں۔ تمام مواد حوالوں سے آراستہ۔ قیمت غیر مجلد — سات روپے۔

تاریخ دیوبند

یہ مشہور کتاب اب عمدہ اضافوں کے ساتھ چھاپی گئی ہے — دیوبند کی مکمل تاریخ۔ محققانہ اور دلچسپ۔ قیمت —— آٹھ روپے۔

تفسیر رشیدی

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کے قلم سے بیس آیاتِ قرآنیہ کی قابلِ مطالعہ تفسیر عارفانہ اور محققانہ۔ قیمت —— ڈھائی روپے۔

انفاسِ عیسیٰ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علیؒ کی تصنیفات سے تصوف و شریعت، اخلاق، اصلاح، معاشرہ اور دیگر بے شمار موضوعات پر دین و دانش کی روشنی میں دلچسپ اور روح پرور۔
قیمت ——— اٹھارہ روپے۔

مدارج سلوک

ڈاکٹر میر ولی الدین کی مفید کتاب۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔ اس کا مطالعہ آپ کے لئے مفید ہوگا۔ قیمت — ساڑھے چھ روپے۔

مکتوبات مجدد الف ثانیؒ

حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے خطوط تمام اہل علم میں ایمان و معرفت اور شریعت و طریقت کا گنجینہ سمجھے گئے ہیں۔ سلیس اردو ترجمہ کی صورت میں انھیں پڑھیے۔ قیمت مجلد جلد اول — پندرہ روپے۔ جلد دوم — اٹھارہ روپے۔
جلد سوم — پندرہ روپے۔

نہایۃ التحقیق (اردو شرح) مسند ابوبکر صدیقؓ

یعنی جو کلام مبارک حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا وہ سب کا سب یکجا۔ خوشی کی بات ہے کہ ایک مستند اور دقیقہ رس عالم نے مسند احمد بن حنبل کی اردو شرح کا مفید سلسلہ شروع کیا ہے اور اسی سلسلے کی پہلی کڑی نہایۃ التحقیق کے نام سے آپ کے سامنے ہے۔ یہ بڑے سائز کے ۴۷۵ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور قیمت صرف پندرہ روپے۔ بڑی اہم بات یہ ہے کہ فاضل شارح نے شروع کتاب میں ایک طویل مقدمہ دیا ہے جو تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہے اس میں انھوں نے اردو خواں طبقے کے لئے فنِ حدیث کی باریکیوں اور اصطلاحوں اور اصولوں کو پوری تحقیق کے ساتھ سپردِ قلم فرمایا ہے۔ بلند پایہ کتابوں کا نچوڑ۔ فن حدیث کی معلومات کا بیش بہا خزانہ۔ امید ہے شائقین اس تحفۂ نادرہ سے فائدہ اٹھائیں گے۔
قیمت — اٹھارہ روپے (مجلد بیس روپے)

حیات عبدالحیؒ

مولانا علی میاں کے خامۂ زرنگار سے ایک ممتاز عالم دین اور خادم ملت کی ایک ایمان افروز سوانح۔ قیمت مجلد — گیارہ روپے۔

وحدۃ الوجود

اہلِ معرفت کے مشہور مسلک "وحدۃ الوجود" پر محققانہ گفتگو حضرت مجدد الف ثانیؒ کا بیان اور اس کے اسرار۔
قیمت مجلد ——— ڈھائی روپے

مکاتیب گیلانیؒ

مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کے قابل قدر خطوط کا مجموعہ۔ معقول و منقول کا خزانہ۔ قیمت مجلد مع پلاسٹک — دس روپے۔
مجلد سادہ ——— آٹھ روپے۔

فضائلِ نماز

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کی مشہور کتاب عمدہ طباعت کے ساتھ۔ قیمت — ایک روپیہ ۵۰ پیسے۔

مکتبہ — تجلی — دیوبند — (یوپی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ماہنامہ **تجلی** دیوبند

چھبیسویں ۲۶ سال کا پہلا، دوسرا اور تیسرا شمارہ

مئی و جون و جولائی سنہ ۷۴ء

امریکہ - انگلینڈ - نائجیریا - کنیڈا - فرانس - انڈونیشیا اور ملیشیا سے بذریعہ بحری ڈاک دو پونڈ - بذریعہ بحری ڈاک ۵ پونڈ - بحرین افریقہ - سعودی عرب قطر وغیرہ سے بذریعہ بحری ڈاک ایک پونڈ اور دس شلنگ - بذریعہ ہوائی ڈاک تین پونڈ

طلاق نمبر

ایڈیٹر عامر عثمانی

اگر اس دائرے میں سرخ نشان ہے تو سمجھ لیجئے اس پرچہ پر آپ کی خریداری ختم ہے۔ یا تو منی آرڈر سے سالانہ قیمت بھیجیں یا وی پی کی اجازت دیں۔ آئندہ خریداری جاری نہ رکھنی ہو تب بھی اطلاع دیں۔ خاموشی کی صورت میں اگلا پرچہ وی پی سے بھیجا جائے گا جسے وصول کرنا آپ کا اخلاقی فرض ہوگا۔

وی پی ۱۷/ سترہ روپے کا ہوگا۔ منی آرڈر بھیج کر آپ وی پی خرچ سے بچ جائیں گے۔

سالانہ پندرہ ۱۵/ روپے

اس پرچہ کی قیمت پانچ روپے

اسلامی پریس - دیوبند

فہرست

کہانی نمبر

مسلسل خاص نمبروں کی اشاعت جہاں ادارے کے لئے اچھا خاصا ایک مسئلہ بن گئی ہے وہیں قارئین کے لئے بھی شاید یہ ایک مسئلہ ہی ثابت ہو رہی ہو۔ اب خیریت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ یہ سلسلہ منقطع کر کے چند عام شمارے نکال لئے جائیں۔ چنانچہ ہم "کہانی نمبر" کو فی الحال معلق رکھتے۔ یہ نمبر انشاءاللہ نکلے گا ضرور مگر چند ماہ بعد۔ جب تک شاید کوٹہ کا کاغذ بھی میسر آجائے۔

ویسے جن لوگوں کو اس نمبر کا خاصا شوق لگا ہوا ہے وہ پروگرام کو منسوخ نہ سمجھیں بس تھوڑا سا مؤخر تصور فرمائیں۔ دیر آید درست آید۔

حالات مجبور کر رہے ہیں کہ تجلی کے سالانہ چندے میں فوری اضافہ کیا جائے۔ اسکے باوجود یہ طے کیا گیا ہے کہ ۳۱ اگست تک اضافہ نہیں ہوگا جو حضرات چاہیں اس دوران میں پندرہ روپے سالانہ کے حساب سے کئی سالوں کا چندہ بھیج سکتے ہیں۔ ان پر اگلے اضافے کا اثر نہیں ہوگا۔

احوالِ واقعی

پچھلا شمارہ "نقد و نظر نمبر" آپ تک دیر میں پہنچا
الانکہ وہ ٹھیک وقت پر تیار ہوگیا تھا۔ اکثر حضرات
انتے ہوں گے کہ ریلوے ہڑتال کی بنا پر حکومت نے
خر اپریل ہی سے ڈاک پر کچھ پابندیاں عائد کر دی تھیں
ر ۲۴ جون تک عائد رہیں۔ تجلی بھی ان کی زد میں آیا
ر آخر کار ۲۵ سے ۲۹ جون تک پوسٹ ہو سکا۔
الانہ خریداروں نے یہ ضرور محسوس کیا ہوگا کہ اب
، پرچہ انھیں تھیلوں میں محفوظ وصول ہوا ہے۔ اس
تمام پر دفتر کا اگرچہ تین گنا خرچ آیا لیکن طے کیا
ا ہے کہ ہر ضخیم شمارہ تھیلوں ہی میں بھجوایا جائے گا۔
ابت و طباعت کی جن ستم ظریفیوں نے جان ضیق میں
ر رکھی ہے۔ ان پر بھی قابو پانے کی کوشش کی جا رہی
ہے۔ توقع ہے کہ زیر دست شمارے کی طباعت و تصحیح
پ نسبتاً بہتر پائیں گے۔

بجلی کا جو کچھ اختلال تھا وہ تو بدستور رہے ہی۔ کاغذ
نیا مسئلہ پورے طور پر دردِ سر بن گیا ہے۔ کاغذ کا روپیہ
ریلیف داخل کیا جا چکا۔ ادارہ ان تمام حضرات کا ممنون
جنھوں نے اپیل پر توجہ فرما کر اپنی اپنی بساط کے مطابق
ن سے نوازا۔ لیکن کاغذ کب ملے گا" یہ ابھی تک اندھیرے
ں ہے۔ عادت کے مطابق قلب ہمارا مطمئن ہے اور ناامیدی
بر اہٹ کا کوئی سوال ہی نہیں۔ چنانچہ آپ دیکھ رہے ہیں
زیر دست شمارہ سفید ہی نیوز پرنٹ پر پیش کیا گیا
لیکن یہ کاغذ مطلوبہ مقدار میں میسر نہ آسکا اس لئے
امت کم رکھنی پڑی اور ضروری کالم محروم شمولیت
ہے۔ یا رِ زندہ صحبت باقی۔ آئندہ انشاء اللہ وہی ہم ہیں
آپ۔ فی الحال طلاق نمبر جیسا خشک اور دماغ سوز

نمبر اس لئے نکالنا پڑا کہ فرض کا یہی تقاضا تھا۔ طلاق ہمارے پرسنل لا کا ایک جزو ہے۔ اس کے اجتماعی قانون کو اگر ہمارے اپنے ہی بزرگ اور احباب غلط اور ناکارہ دلائل کے ذریعہ تہس نہس کرنے پر آمادہ نظر آئیں اور کم علم عوام کے سامنے متعدد مقالے ایسے رکھ دیئے جائیں جو بظاہر قرآن و حدیث کی گواہیوں سے لبریز اور خوش نما دلائل سے معمور ہوں تو ایک ہم جیسے آدمی کا محض تماشائی بنا رہنا غفلت اور بے حسی کہلائے گا۔ ہم اگرچہ بہت ہی بے بضاعت ہیں اور ضرورت تھی کہ اونچے درجے کے علماء ان مقالات کا نوٹس لیتے لیکن گوناگوں وجوہ کی بنا پر اعلیٰ علیین والوں سے اس کی کوئی توقع نہیں اس لئے ہمیں بہرحال اپنی بساط کے مطابق یہ کام کرنا ہی پڑا۔ اثرات کیا ہوں گے۔ کس حد تک ہوں گے۔ یہ خدا جانے۔ ہمارا فریضہ دیانت داری کے ساتھ نقد کر دینا اور تحقیقی مواد سامنے رکھ دینا ہے۔ اسے ہم نے ادا کیا ہے۔ آپ پڑھ کر دیکھیں۔ مقالہ نگاروں کے کسی بھی استدلال کو آپ اپنے پیروں پر کھڑا نہیں پائیں گے اور اس میں کوئی ہماری خوبی نہیں بلکہ ہم صرف سچائی کے نقیب ہیں۔ سچائی کو اس کے صحیح خد و خال کے ساتھ پیش کر دینا ہمارا ہنر نہیں۔ فن نہیں۔ کمال نہیں۔ ایک ڈیوٹی اور نوکری ہے جو خدا کے بندے اور رسولؐ کے غلام کی حیثیت سے ہمیں بہرحال ادا کرنی ہے۔

حسنِ ترتیب اور ایڈیٹنگ کی خامی نقد میں ضرور محسوس کی جائے گی مگر ہمارا عذر یہ ہے کہ یہ کسی کتاب کا معاملہ نہیں جس کی تدوین و تصنیف کے لئے آدمی کو عموماً کافی وقت ملتا ہے۔ یہ ماہوار پرچے کا معاملہ ہے۔ کاغذ کی کمیابی کے باعث ابتداءً خیال تھا کہ جزوی نقد کریں چنانچہ اسی خیال کی مناسبت سے جو کچھ لکھا کاتب کے حوالے کیا جاتا رہا۔ لیکن پھر ضمیر نے چٹکی لی کہ یہ تو ادھورا کام رہے گا۔ تکمیل پھر پر اٹھا کر رکھی تو کیا ضمانت ہے کہ فرشتۂ اجل مہلت ہی دیتا رہے۔ جو کچھ کرنا ہے کر ڈالو۔

ٹکی اتنی کارگر ہوئی کہ مقالات کو پھر سے پڑھا اور
ریثِ رسولؐ کے ساتھ مقالہ نگاروں کے بے رحمانہ سلوک
خون کے گھونٹ پیتے ہوئے ہر ہر ورق کا جائزہ لیا۔
ابت چونکہ ساتھ ساتھ چل رہی تھی اس لئے یہ ممکن نہیں
اکہ تمام مواد میں حسنِ ترتیب پیدا کیا جاسکے لیکن بحالتِ
جودہ بھی ہر ذی فہم اور منصف مزاج قاری اس
جے پر پہنچنے میں دشواری محسوس نہ کرے گا کہ مقالہ نگار
ضرات نہ تو اخلاص و دیانت کی کسوٹی پر کھرے اترے
ں نہ انھوں نے وہ قرار واقعی مطالعہ کیا ہے جو اس
ہ کی اہم بحث کے لئے ضروری تھا نہ وہ اپنی عقل و
ے ساتھ انصاف کر سکے ہیں۔ ابنِ قیمؒ کی تقلیدِ جامد
ہیں۔

اسی لئے ہم نے ابنِ قیمؒ کے بعض وہ دلائل بھی کسوٹی
کھ لئے ہیں جن کا مقالہ نگاروں نے ذکر نہیں کیا۔ بڑا
اللہ کے سوا کسی کو زیبا نہیں۔ ہم تو ویسے بھی طفلِ
ب ہیں۔ عین ممکن ہے کہ نقد و نظر میں ہم سے بھی کہیں
ہوئی ہو۔ قلم کہیں ٹھوکر کھا گیا ہو۔ ذہن کو اونگھ
ہو۔ بے عیب ذات اللہ کی ہے۔ اپنی حد تک ہم
قالہ نگاروں کو اس پوزیشن میں نہیں رہنے دیا ہے
ہ جواب کی ہمت کر سکیں لیکن کوئی صاحب اگر متین
ندازمیں جواباً کچھ فرمانا ہی چاہیں تو ہم بشوق اسے
گے اور اپنی کسی بھی غلطی کا احساس کر لینے کے بعد
کے اعتراف میں پل بھر کی دیر نہیں لگائیں گے۔

ماہ گذشتہ "کہانی نمبر" کا اعلان کیا گیا تھا۔ دفعتاً
ق نمبر" بیچ میں آٹپکا۔ چلئے صبر آجاتا اگر اس کے
بعد "کہانی نمبر" کی نوبت آجاتی مگر ملّا آج کل کون سے
پر پایا جاتا ہے اس کی کچھ خیر خبر نہیں۔ اُس جیسا
اور مستِ الست حیوانِ ناطق صفحۂ ہستی پر کم
آئے گا۔ سراغ رساں چھوڑ رکھے ہیں کہ اسے ڈھونڈ
رفتار کر کے لائیں۔ حاصل کیا نکلتا ہے یہ اگلے ماہ

بتایا جاسکے گا۔

زیرِ دست شمارہ انتظاماً تین ماہ پر مشتمل کر دیا گیا ہے
ممکن ہے اسی طرح نظم درست ہو۔ بجلی کا حال یہ ہے کہ
پرسوں (۹ر جون ۱۹۷۲ء) رات کے بارہ بجے گئی تھی۔ ۱۱ر
جون کی رات میں کچھ دیر کے لئے کوئی پھر صبح سے قبل ہی
رخصت ہو گئی۔ تا دمِ تحریر یعنی ۱۳ر جون کی دوپہر تک جلوہ
طراز نہیں ہوئی ہے۔ "طلاق نمبر" کی متعدد کاپیاں پریس
میں ہیں۔ کون جانے کب چھپیں۔ واویلا اور فریاد کا موقعہ
نہیں۔ شکر بھیج رہے ہیں کہ بجلی نام کی ایک چیز ابھی تک
پائی تو جا رہی ہے۔ سرے سے ناپید ہی ہو جائے تو کون
کسی کا کیا بگاڑ سکتا ہے۔ دوسری اشیاء کے بارے میں
بھی آپ یہی اندازِ فکر اختیار کیجئے۔ نقلی گھی سولہ روپے کلو
اور صابن کی ٹکیہ پونے دو روپے کی مل رہی ہے۔ یہ بھی بسا
غنیمت ہے۔ تعجب نہیں آنے والی نسلیں تعجب اور حسرت
سے کہا کریں کہ ہمارے ملک میں کبھی بجلی اور گھی اور صابن
نام کی چیزیں بھی ہوا کرتی تھیں۔ آزادی نے جیسی جیسی نعمتوں
سے نوازا ہے ان کا شمار کس کے بس میں ہے۔ اب ایک بہت
بڑی نعمت "ایٹمی توانائی" بھی میسر آگئی ہے۔ آگے آگے
دیکھئے ہوتا ہے کیا۔ امید لگی ہوئی تھی کہ "شملہ معاہدہ"
کے بعد ہند و پاک کے فاصلے کم ہو جائیں گے۔ مائیں اپنے
بیٹوں کو اور بہنیں اپنے بھائیوں کو دیکھ سکیں گی مگر سائنس
کے دورِ ترقی میں ان نیم جذباتی اور نیم اخلاقی قدروں کی
بھلا کیا اہمیت ہے۔ اہمیت ہے تو بمبار جہازوں اور ایٹمی
ہتھیاروں کی ہے۔ فرعونیت اور ہٹلریت کی ہے۔ سیاست
اور ڈپلومیسی کی ہے۔ دل کو سہارا کچھ ملتا ہے تو اقبالؒ کے
اس شعر سے ملتا ہے:۔

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

اِس شمارے کے صفحات

بظاہر اس شمارے کے ابتدائی آٹھ صفحات آپکو

کم نظر آئیں گے۔ یعنی "احوالِ واقعی" پر بجائے ۴ کے ۱۴ کا ہندسہ نظر آئے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شروع کے لئے اشتہارات کی ایک کاپی لکھوائی تھی اور اسی کی مطابقت سے اگلی کاپیوں پر صفحات پڑے تھے لیکن بروقت کاغذ کی مطلوبہ مقدار مہیا نہ ہو سکنے کے باعث اشتہارات کی کاپی نکال دینی پڑی۔ بعض اگلی کاپیاں اس دوران میں چونکہ طباعت کے مرحلے سے گذر گئی تھیں اس لئے باقی صفحات میں تبدیلی ممکن نہ تھی۔ حاصل اس کا یہ نکلا کہ بس اشتہارات والی کاپی شمولیت سے رہ گئی یہ تصور نہ کیا جائے کہ ابتدا میں آٹھ صفحات بینڈنگ کی بھول چوک کی نذر ہوئے ہیں۔ مضامین کے جملہ صفحات مکمل اور مسلسل ہیں۔

نو سو روپے کی چوری!

بظاہر یہ کسی تھرڈ کلاس ناول کا نام بھی ہو سکتا ہے مگر یہاں تو اسے ایک تازہ واقعے کا عنوان تصور فرمائیے۔ ۱۸ ربیع الثانی کی شب میں ایڈیٹر تجلی کی جیب سے نو سو کچھ روپے اور چند ضروری کاغذات کون کس طرح نکال کر چلتا بنا یہ کہانی دلچسپ بھی ہے اور عبرت خیز بھی۔ ابھی سنائی جاتی لیکن نہ سنانے میں ایک مصلحت ہے۔ یہ مصلحت بھی اور پورا واقعہ بھی اگلے شمارے میں ملاحظہ فرمائیں۔ بقول شخصے یہ "چور صاحب" ایک عظیم باپ کے عظیم بیٹے تھے! مہمان بن کر آئے اور ٹھیک اذانِ فجر کے وقت جیب صاف کر کے غائب ہو گئے۔

ایک ضروری تصحیح

کتابت شدہ کاپیاں پریس والے پہلے پتھر پر جماتے تھے اب جستی پلیٹوں پر جماتے ہیں۔ جماتے وقت بارہا ایسا ہوتا ہے کہ بعض الفاظ پلیٹ پر صاف منتقل نہیں ہو پاتے۔ انھیں بعد میں قلم سے ابھارا جاتا ہے۔ ابھارنے والے صاحب کو پریس کی اصطلاح میں "سنگساز" کہا جاتا ہے۔ سنگساز پہلے عموماً پڑھے لکھے ہوا کرتے تھے لیکن اب زیادہ تر صرف حرف شناس ہوتے ہیں۔ ان کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ جاہل ہوتے ہوئے بھی خود کو عالم ہی تصور فرماتے ہیں اور اڑے ہوئے الفاظ کو پلیٹ پر بجائے مسودے کے اپنی اٹکل سے درست کر دیتے ہیں۔ نتیجہ بارہا یہ ہوتا ہے کہ بجائے تصحیح کے غلطیوں میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اس کی مثالیں اب تو کچھ دنوں سے تجلی کے اکثر شماروں میں پائی جا رہی ہیں۔ چھپنے کے بعد صبرِ جمیل کے سوا چارہ نہیں رہتا۔ جن غلطیوں کو قارئین محاورۃً خود ہی درست کر سکتے ہیں ان کی تصحیح کا اعلان تو ضروری نہیں ہوتا لیکن بعض غلطیاں علمی ہوتی ہیں ان کی تصحیح بہرحال ضروری ہے چنانچہ نقد و نظر نمبر (بابت مارچ و اپریل ۱۹۷۴ء) کی ایک غلطی کی تصحیح یہاں ملاحظہ فرمالیں۔

صـ۲۲ کالم ۲ کی ابتدائی نو سطروں پر نظر ڈال لیجئے۔ چار جگہ لفظ "مُکرِہ" ملے گا۔ چار میں سے تین جگہ (سطر ۱ و ۳ و ۹ میں) تو یہ مُکرَہ (را کے فتح سے) لکھا گیا تھا اور چوتھی جگہ (سطر ۶ میں) کُرہاً لکھا گیا تھا۔ چھپنے کے بعد جو نظر پڑتی ہے تو کُرہاً کی جگہ بھی "مُکرِہ" چھپا نظر آ رہا ہے اور تینوں مقامات پر را کا فتح جر سے بدل گیا ہے۔ بالکل ہی اوندھا مطلب۔ اپنا ہی سر پیٹنے کے علاوہ کیا کریں تھوڑا سا سکون مل جائے گا اگر آپ تصحیح ملاحظہ فرمالیں۔

کُرہاً اس دباؤ اور زبردستی کا نام ہے جو ہم کسی دوسرے پر کریں۔ اس سے اِکراہ ہے جس کے معنی ہیں مجبور کرنا۔ مُکرِہ اسم فاعل ہے (جبر کرنے والا) مُکرَہ اسم مفعول ہے (جس پر جبر کیا گیا) کرہاً کے کاف پر اگر بجائے زبر کے پیش لگا دیا جائے تو اس کے معنی ہوتے ہیں وہ جبر جو آدمی خود پر کرے۔ طلاقِ مُکرَہ (را کے فتح سے) اُس طلاق کو کہتے ہیں جو کوئی ایسا شخص دے جسے طلاق دینے پر مجبور کیا گیا ہو۔

اعلان منجانب مکتبہ تجلی (دیوبند)

اب تک مکتبہ تجلی نے اپنی کسی بھی کتاب کی نہ قیمت بڑھائی تھی نہ ہی کمیشن کم کیا تھا۔ مگر کاغذ کی مزید گرانی نے مجبور کر دیا۔ لہذا یکم جون ۷۴ء سے مطبوعات مکتبہ تجلی اور مشل مطبوعہ کتابوں کی قیمت درج ذیل ہو گئی ہے نوٹ کر لیں۔ بعض کتابوں کا کمیشن بھی کم کرنا پڑا ہے وہ بھی نوٹ فرمالیں۔

نام کتاب	موجودہ قیمت	نام کتاب	موجودہ قیمت
ایمان اور آزمائش	-/۴۰	قرآن اور حدیث مجلّد	۳/۵۰
اسلامی نظام ہی کیوں	-/۶۵	کیا ہم مسلمان ہیں اوّل مجلّد	۳/۵۰
اپنی اصلاح آپ	-/۵۰	کیا ہم مسلمان ہیں دوم "	۵/-
اسلامی خطوط نویسی	۱/-	کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟ "	۵/-
بیوی زندگی اسلامی نقطۂ نگاہ سے	-/۶۰	کثرت آبادی کا علاج	-/۶۵
بدعت کیا ہے؟ مجلّد	۶/-	کیا پردہ ملک کی ترقی	
بلاغ المبین "	۶/۵۰	میں رکاوٹ ہے؟	-/۳۵
تعزیہ علمائے اسلام کی نظر میں	-/۵۰	کمیونزم یا اسلام؟	-/۶۵
تحریک بابیت پر ایک نظر	-/۶۰	مسجد سے میخانے تک	
تفسیر سورۂ نور مجلّد	۵/۵۰	اول مجلد	۸/-
تاریخ غلاف کعبہ	-/۵۰	مسجد سے میخانے تک	
تلاش راہِ حق مجلّد	۳/۵۰	دوم مجلّد	۹/-
تزکیۂ نفس "	۸/-	مولانا مودودی سے ملئے مجلد	۹/۵۰
تقلید کیا ہے؟	-/۸۰	مولانا مودودی اور تصوف "	۳/۵۰
جماعت اسلامی پر لگائے گئے		مسئلہ قربانی	
الزامات و تنازعی کا جائزہ	۴/۵۰	علم و عقل کی روشنی میں	-/۹۰
حسینؓ و یزید	۱/-	مسئلہ تعدادِ ازدواج	-/۶۰
تحقیق مزید بسلسلہ		مولانا مودودی اور جماعت	
خلافت معاویہؓ مجلد	۱۲/-	اسلامی اثنیٰ علماء کی نظر میں	۳/-
درس پیغمبرؐ "	۶/-	مقام صحابہؓ	۱/۲۰
ردّ بدعت	۲/-	وجد و سماع	۱/۷۵
مدرج التصوف مجلد	۵/-	الکشف مجلّد	۳۰/-

نام کتاب	موجودہ قیمت	نام کتاب	موجودہ قیمت
فتوح الغیب مجلد	۶/-	اگر کوئی کتاب لکھنے سے سہواً	
شہدائے بدرؓ	۱/-	رہ گئی ہے تو کتاب دیتے وقت	
شہادت امام حسینؓ	-/۵۰	اسکی قیمت بتلا دی جائے گی۔	
عورت کیا کچھ کر سکتی ہے مجلّد	۳/-		
فرعون و کلیم کی داستانِ کشمکش	-/۶	خلافت معاویہؓ و یزید مجلّد	۸/-
قافلۂ سخت جان مجلد	۸/۵۰	نظام سلطنت (اکبر نجیب آبادی)	۱۰/-
سو بڑے آدمی "	۶/-	فصل الخطاب (" ")	۴/۵۰
عرب کا چاند ایک تاریک غار میں	۳/-	اصلاح ملّت	۵/-

اورنگ زیب عالمگیرؒ ہندوؤں کی نظر میں۔ غیر مجلد -/۴ مجلّد ۵/۵۰

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

مسند امام احمد کی شرح مسند ابوبکرؓ۔ غیر مجلّد -/۲۰ مجلّد ۲۲/-

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

اعمال قرآنی ضخیم ایڈیشن (رف کاغذ) کتابت و طباعت نہایت عمدہ مجلّد ۳/-

تفسیر حجرات علامہ شبیر احمد عثمانیؒ -/۷۵

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

فارسی کی پہلی کتاب عکسی مع ٹائٹل -/۶۵

مفہوم القرآن پارہ الٓمٓ ۴/۵۰

تاجرانہ کمیشن = ۲۵%

ہمارا دین حق " = ۲۵% قیمت ۳/-

ضروری نوٹ

بازار کی دیگر اشیاء کی طرح کاغذ اور سامانِ طباعت کی قیمتوں میں بھی استحکام نہیں ہے۔ اسی لئے کتابوں کے تاجر آئے دن اپنی مطبوعات کی قیمتوں میں تغیر و تبدل کرتے جا رہے ہیں۔ ہم خود بے بس ہیں لہذا اسے عین ممکن سمجھئے کہ اشتہارات میں جو قیمت دیکھکر آپ کوئی کتاب طلب کر رہے ہیں تعمیل فرمائش کے وقت اسکی قیمت میں فرق آجائے۔ منیجر مکتبہ تجلی

صلی اللہ علیہ وسلم

عمر گذری ہے اسی فکر میں اے شاہِ اُمم
ایک ہی شعر تری شان کے قابل ہو جائے
پیکرِ جرم و خطا نام ہے جس کا عامر
وہ غلاموں کی کسی صف میں تو شامل ہو جائے

معتبر کچھ بھی نہیں زہد نہ تقویٰ نہ وفا
اِن کو جب تک تری تصدیق نہ حاصل ہو جائے
یوں تو ہر چیز سے اونچا ہے محبت کا مقام
شرط یہ ہے تری تائید بھی شامل ہو جائے

●

چاند سورج ستارے زمیں آسماں حشر تک بھول سکتے نہیں وہ سماں
جب اندھیروں کے پُرہول طوفان سے ایک تنہا دیا برسرِ جنگ تھا
پہلے پہلے تو ان سب کو آئی ہنسی، پھر تحیّر ہوا، دم بخود رہ گئے
دیکھتے دیکھتے، شرق سے غرب تک، نور ہی نور تھا، رنگ ہی رنگ تھا

●

اس طرف ایک شیشہ تھا نازک بدن، اپنے ماتھے پہ گردِ یتیمی لئے
اُس طرف کتنے لشکر زرہ پوش تھے، ہر زرہ پوش کے ہاتھ میں سنگ تھا
پھر ہوا یہ کہ زرہوں کے ٹکڑے اڑے، سنگ شیشے سے ٹکرا کے شق ہوگئے
آب و گل کو تعجب تھا یہ کیا ہوا؟ برق حیران تھی، آسمان دنگ تھا

●

پھول کھلتے گئے، دیپ جلتے گئے، سنگ و فولاد و آہن پگھلتے گئے
ایک درویش کے سازِ توحید میں، کیسی تاثیر تھی، کیسا آہنگ تھا
سننے والوں کی کایا پلٹ ہوگئی، دفعتاً کیا سے کیا بن گیا آدمی
اس پہ جنّ و ملک رشک کرنے لگے، جو خود اپنے لئے باعثِ ننگ تھا

●

تم نے انساں کو نورِ بصیرت دیا، ذوقِ عبرت دیا، حسنِ تدبیر دیا
تم جو آئے تو دنیا کے دن پھر گئے، تم سے پہلے یہاں کا عجب رنگ تھا
کتنے بے جان معبود، کتنے خدا، وہم کی کارگاہوں میں ڈھالے گئے
عقل کس درجہ مفلوج و بیمار تھی، فکر کا دائرہ کس قدر تنگ تھا

●

یاد ایّام! کہ اِک نور و ضیا کا بادل
بحرِ ظلمت سے اٹھا سارے جہاں پر برسا
ایک ذرّہ تھا مگر مہر کی صورت چمکا
ایک قطرہ تھا مگر بن کے سمندر برسا

آپؐ کے بعد فقط تیس برس گذرے تھے
کشتِ اسلام پہ اِک زہر مقطّر برسا
زہر وہ جس نے خلافت کا جگر کاٹ دیا
حیف صد حیف کہ پھر خون ہی اکثر برسا

●

ظالمو فتنہ گرو! وادیٔ طائف سے کہو
ہوں ترے پاس اگر اور بھی پتھر برسا
لبِ معصوم پہ اُبھرے گا وہی ایک جواب
یا خدا! اِن پہ ہدایت کے گُلِ تر برسا

عامر عثمانی

●

علم ہے خاک بہ سر، زخم بہ دل، آہ بہ لب
جہل نے سر پہ سجائی ہے کلاہ و دستار

تین طلاقوں کا مسئلہ تنقید کی کسوٹی پر

...شت اوّل

ماہِ گذشتہ دو نمونے آپ دیکھ چکے جن سے دو اور چار کی طرح واضح ہوتا ہے کہ تین طلاق کے سمینار والے ...الہ نگار حضرات کس طرح یہ تہیہ کئے ہوئے ہیں کہ ...رائے انھوں نے قائم کر رکھی ہے اسے ہر قیمت پر ...م باور کرا دیا جائے خواہ علم و تحقیق کا کتنا ہی خون ...نا پڑے۔

اب ہم ان مقالات کے بعض دوسرے گوشوں پر ...تگو کرنا چاہتے ہیں تاکہ صحیح بات نکھر کر سامنے آجائے ...ہم اپنے فریضے سے سبکدوش ہو جائیں۔

...یسا کہ ذکر ہو چکا سب سے پہلا مقالہ مولانا سعید احمد اکبرآبادی ...ہے۔ موصوف کے بعض دلائل کی حیثیت آپ کے ...منے آہی چکی۔ اب بعض اور دلائل کا جائزہ لیا ...اہے۔

ممدوح نے ارشاد فرمایا:-

"ایک حدیث جس کی اسناد امام مسلم کی شرط پر ہے اس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں ایک ساتھ دی ہیں تو آپ غیظ و غضب کے عالم میں کھڑے ہو گئے۔ ایلعب بکتاب اللہ وانا بین اظھرکم۔ (کیا ابھی جبکہ میں تم لوگوں میں موجود ہوں کتاب اللہ سے اس طرح کھیلا جائے گا)"

بس اتنا کہہ کر ممدوح نے ایک اور روایت پر گفتگو شروع کر دی ہے جسے ہم آگے زیرِ بحث لائیں گے۔ فی الحال اس پر کچھ عرض کرتے ہیں۔ انھوں نے یہ حدیث اپنے اس دعوے کو تقویت پہنچانے کے لئے پیش کی ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں ایک ہوتی ہیں۔ لیکن نہ جانے کیوں یہ تک بتانے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ یہ روایت انھوں نے کس کتاب سے لی ہے۔ حالانکہ آگے جو روایات وہ مسند احمد سے لے رہے ہیں ان کا حوالہ

بھی دے رہے ہیں۔ اس سے کچھ ایسا اندازہ ہوا کہ حدیث کا یہ فقرہ بس ان کی یادداشت میں تھا۔ کوئی کتاب بطور ماخذ سامنے نہ تھی جس کا حوالہ دیتے۔

بہرحال ہم عرض کرتے ہیں کہ یہ حدیث نسائی شریف میں آئی ہے اور مشکوٰۃ میں بھی نقل ہوئی ہے باقی پانچوں صحاح میں اس کا کہیں وجود نہیں فنی نقص اس میں یہ ہے کہ جو صحابی محمود بن لبیدؓ اسے رسول اللہؐ سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں حافظ ذہبیؒ اور امام نوویؒ جیسے فنِ رجال کے ائمہ نے یہ تصریح کی ہے کہ وہ صحابی صرف اس لئے شمار کئے گئے کہ حضورؐ کے عہد مبارک میں پیدا ہوئے تھے اور ان کی نگاہیں حضورؐ کے دیدار سے مشرف ہوئی تھیں لیکن حضورؐ سے بات چیت کا بھی موقعہ میسر آیا ہو' یہ ثابت نہیں۔ نہ قیاساً اس کے امکانات ہیں۔ پھر بتائیے اس روایت کو مرفوع کون مانے گا اور اس سے حجت کیسے پکڑے گا۔

دوسرا فنی نقص اس میں یہ ہے کہ خود امام نسائیؒ اسے درج کتاب کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ لا اعلم احداً رواہ غیر مخرمۃ بن بکیر عن ابیہ وقد قیل انہ لم یسمع من ابیہ (مجھے نہیں معلوم کہ سوائے مخرمہ بن بکیر کے کسی نے اسے روایت کیا ہو اور مخرمہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا)

گویا حدیث کی تخریج کرنے والے محدث خود اس پر بے اعتمادی کا صاف اعلان کر رہے ہیں اور بے اعتمادی کی وجہ بھی مضبوط ہے۔ سوائے مخرمہ راوی کے اسے کوئی روایت نہیں کرتا اور یہ مخرمہ اسے اپنے باپ سے روایت کرتا ہے حالانکہ واقفانِ حال نے یہ کہا ہے کہ اس شخص کو اپنے باپ سے کچھ سننے کا موقع نہیں ملا۔ ہوسکتا ہے اس کی کم عمری ہی میں باپ انتقال کر گیا ہو۔ ہوسکتا ہے دونوں میں زندگی بھر بُعدِ مکانی حائل رہا ہو۔ بہرحال جو روایت احادیث کی کتبِ صحیحہ میں سے صرف نسائی میں پائی جا رہی ہے اور امام نسائیؒ خود اسکی صحت سے بدگمان ہیں اسے ایک اہم اور معرکۃ الآراء بحث میں مولانا موصوف کا اٹھا کر لانا اور ساتھ ہی یہ مرعوب کن فقرہ بھی لکھ دینا کہ "جس کی اسناد امام مسلمؒ کی شرط پر ہے۔" خدا جانے احساسِ ذمہ داری کی کس سطح سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ فقرہ بجائے خود فنی اعتبار سے محلِ بحث ہے۔ امام مسلمؒ یہ ضرور کہتے ہیں کہ ثبوتِ سماع شرط نہیں ہے مگر وہ یہ نہیں کہتے کہ عدم سماع کا ثبوت مل جائے تب بھی حدیث صحیح مانی جائے گی۔ یہاں امام نسائیؒ حرف قد داخل کر کے خبر دے رہے ہیں کہ قیل لم یسمع من ابیہ۔ یہ تو عدمِ سماع کا اثبات ہے۔ نہ کہ ثبوتِ سماع کا عدم۔ عام آدمی اس فرق کو نہ سمجھے لیکن کیا مولانا جیسا زیرک عالم بھی نہ سمجھے گا۔ یہ بات بالکل اور ہے کہ زید کا بکر سے سننا ثابت نہ ہو۔ اس صورت میں امام مسلمؒ حدیث کو رد نہیں کرتے لیکن جب یہ ثابت ہو رہا ہو کہ زید نے بکر سے سنا ہی نہیں ہے اور پھر بھی وہ اس انداز میں روایت بیان کر رہا ہے گویا اس نے بکر سے سنا ہے تو اسے تدلیس کہیں گے جو عیوب میں شامل ہے اور اکثر حالتوں میں روایت کو پایۂ اعتبار سے گرا دیتی ہے۔

ان دو فنی خامیوں کی موجودگی میں اس روایت سے استدلال محققانہ طریق نہیں۔ پھر اور دیکھئے۔ اس روایت میں حضورؐ کے غصّے کا ذکر ضرور ہے مگر یہ ذکر نہیں کہ آپ نے ان تین طلاقوں کو ایک قرار دیدیا ہو۔ یا کالعدم ٹھیرا دیا ہو۔ اللہ کے تعلیم فرمودہ حکیمانہ طریقے کو چھوڑ کر ایک وقت میں تین طلاقیں دے ڈالنا بات ہی غصّے کی تھی۔ لیکن غصّہ تو حضورؐ کو اس وقت بھی آیا تھا جب عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دیدی تھی۔ اس حدیث کا ذکر بعض مقالات میں بھی موجود ہے اور صاحبِ مشکوٰۃ نے اسے بخاری و مسلم سے نقل کیا ہے۔ الفاظ یہ ہیں فَتَغَیَّظَ فیہ رسول اللہؐ (پس حضورؐ کو اس بات پر غصہ آیا) غصّہ بجا تھا کیونکہ یہ فعل ہدایتِ شرعی کے خلاف کیا گیا تھا لیکن تمام

اہلِ علم کو معلوم ہے کہ طلاق کو آپ نے کالعدم نہیں ٹھیرایا بلکہ واقع مانا اور ابن عمرؓ نے اس سے رجوع کیا۔ اسی لئے جمہور علمائے حق اس پر متفق ہیں کہ حالتِ حیض میں طلاق پڑجاتی ہے تو کیا اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا غلط ہوگا کہ تین طلاقوں کے بیک وقت دیئے جانے پر حضورؐ کا غصہ ان کے واقع ہوجانے میں حائل نہیں ہوتا۔ روایت میں یہ نہیں کہا گیا کہ غصے کے بعد حضورؐ نے یہ فرمایا ہو کہ تین طلاقیں نہیں پڑیں حقیقت میں آپ کو غصہ آتا ہی نہیں اگر تین طلاقیں بس ایک ہوتیں۔ فعلِ عبث پر غصہ آنا زیادہ قرینِ قیاس نہیں ہوسکتا۔ غصہ آیا ہی اس لئے کہ اس شخص نے اللہ کی ہدایت کے خلاف تین طلاقیں دے ڈالیں اور اس کا موقعہ کھودیا کہ غصہ اُترجانے پر رجوع کرسکے۔

بہرحال حضورؐ کے غصہ کا ذکر کرکے اس طرح بات گول کردینا گویا غصہ ثبوت ہے اس بات کا کہ تین طلاق نہ پڑی ہوں مغالطہ دینا ہے جب کہ ابن عمرؓ والی صحیح و مسلم حدیث علانیہ کہہ رہی ہے کہ حضورؐ کی خفگی کے باوجود طلاق پڑنے سے رُکی نہیں۔ وہ تو ایک دی تھی۔ اگر تین دی ہوتیں وہ بھی ضرور پڑجاتیں۔

بحث ثانی

مولانا تحریر فرماتے ہیں :-

"مسند احمد بن حنبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں اور پھر ان کو اس کا شدید غم اور صدمہ ہوا تو آنحضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا۔ "تم نے طلاق کس طرح دی"۔ رکانہ نے جواب دیا "میں نے تین طلاقیں دی ہیں"۔ آپ نے پھر دریافت فرمایا "کیا ایک مجلس میں؟" انھوں نے جواب دیا "جی ہاں ایک مجلس میں"۔ آپؐ نے فرمایا "تو یہ تو ایک طلاق ہوئی تم اسے واپس لے لو۔" رکانہ کا بیان ہے کہ اس ارشاد نبویؐ کے مطابق میں نے رجوع کرلیا۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی روایت کی روشنی میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی رائے یہی تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ طہر میں الگ الگ ہونی چاہیئے اور یہی طلاق سنت بھی ہے۔"

پہلا معروضہ یہ ہے کہ یہ حدیث رکانہ فقط ایک مسند احمد ابن حنبل ہی میں تو نہیں آئی بلکہ ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی میں بھی آئی ہے اور شارحین حدیث میں امام نوویؒ جیسے بلند پایہ شارح نے شرح مسلم میں بھی اس پر کافی لکھا ہے اور دیگر علماء بھی اس پر تفصیلی گفتگو کرتے چلے آرہے ہیں۔ کیا تحقیقِ حق کا تقاضا یہی تھا کہ سب کتابوں اور ائمہ فن کی وضاحتوں کو نظر انداز کرکے فقط مسند احمد سے متن اُٹھاکر اس طرح اس کا ترجمہ کردیا جائے گویا اپنے دعوے کے حق میں کوئی بالکل نئی اور قطعی چیز لے آئی گئی ہے ہم ابھی عرض کریں گے کہ تحقیق کی روشنی میں اس روایت کی کیا پوزیشن ہے۔

دوسرا معروضہ یہ ہے کہ اگر واقعی معاملہ اتنا ہی صاف ہوتا جتنا مولانا باور کرانا چاہتے ہیں اور حدیث کا ٹھیک ٹھیک مطلب وہی ہوتا جو موصوف کے ترجمے سے ظاہر ہورہا ہے تو پھر قدرتی بات ہے کہ کم سے کم امام احمد ابن حنبل کا تو مسلک و مذہب یہی ہوتا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہوتی ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق ہوتا لیکن موصوف کو معلوم ہے اور اسی مقالے میں وہ خود اس کا اقرار بھی کررہے ہیں کہ امام احمدؒ بھی وہی رائے رکھتے ہیں جو باقی ائمہ کی ہے یعنی تین دیں تو تینوں پڑیں گی اور اسی کے مطابق وہ فتویٰ بھی دیا کرتے تھے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں بھی متعدد ثقہ روایات سے ثابت ہے کہ وہ ایک وقت میں دی ہوئی متعدد طلاقوں کے نفاذ کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔ موطا

امالک وغیرہ میں ان کا صریح فتویٰ موجود ہے جس کی صحت
ایت پر تمام ائمہ فن کا اتفاق ہے۔

کیا پھر ہم یہ سمجھیں کہ امام احمدؒ بھی اور ابن عباسؓ
، اپنی معروف شان و عظمت کے باوجود شریعت کے
ی بھتے کہ خود انھیں جس فیصلہ پیغمبر کا اچھی طرح علم ہے اس
ے مطابق رائے رکھنے اور فتویٰ دینے کے عوض وہ اس
، خلاف رائے رکھتے اور فتویٰ دیتے ہیں؟

اگر یہ باور کرنا ممکن نہیں تو پھر خود بخود ظاہر ہوجاتا
ہے کہ یہ حدیث رکانہ اور بعض اور روایات خود امام احمدؒ
نزدیک بھی یہ ثابت نہیں کرتیں کہ حضورؐ نے ایک وقت
تین طلاقوں پر ایک کا حکم صادر فرمایا ہو۔ انھیں تحقیق
ر تفتیش کے بعد یقیناً اطمینان ہوچکا ہے کہ حضورؐ نے ایسا
صلہ نہیں دیا اسی لئے وہ تین کے تین ہی ہونے کا فتویٰ
یتے ہیں۔ اور ابن عباسؓ کے بارے میں بھی یقین کرلینا
بلے ہے کہ وہ اسی کو درست سمجھتے ہیں ورنہ کیا مجال تھی کہ
شارع علیہ السلام کی مخالفت کرتے۔ لہٰذا وہ تمام روایتیں
سے یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ ابن عباسؓ کے نزدیک حضورؐ
ن طلاقوں کو ایک قرار دیا کرتے تھے درحقیقت کوئی
رہی مصداق اور محمل رکھتی ہیں۔

یہ اتنی سامنے کی بات ہے کہ خود مولانا کا ذہن اس
طرف منتقل ہوجانا چاہیئے تھا لیکن وہ چونکہ ہر قیمت
اپنی رائے کی وکالت کا ارادہ فرماچکے ہیں اس لئے
نے استدلال کی کمزوریوں کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

حقیقت کیا ہے

اس حدیث رکانہ کی علمی و استدلالی حیثیت واضح
رنے کے لئے ہمیں اپنے عام قارئین کو ایک خاص اصطلاحی
ظ سے آگاہ کرنا ہوگا۔

عربی میں ایک لفظ آتا ہے بتّہ جس کے متعدد
نی میں سے ایک معنی ہیں کاٹ ڈالنا۔ اس پر الف لام
اخل کرکے جب طلاق البتّہ کہتے ہیں تو اس کا مفہوم
ہوتا ہے وہ طلاق جو رشتۂ نکاح کو کاٹ ڈالنے والی
ہو۔ طلاق کی آج ہمارے یہاں تین قسمیں ہیں۔ طلاقِ
رجعی۔ طلاقِ بائن۔ طلاقِ مغلظہ۔ رجعی تو وہ طلاق ہے
جس میں شوہر بہ آسانی رجوع کرسکتا ہے۔ مثلاً ایک
یا دو طلاقیں صاف الفاظ میں دیں تو اس سے طلاقِ
رجعی واقع ہوئی۔

بائن وہ طلاق ہے جو اشاروں کنایوں میں دی گئی
ہو۔ اس سے رجوع کی اجازت نہیں البتہ دوبارہ نکاح
کرسکتے ہیں جب کہ مطلقہ راضی ہو۔ اور مغلظہ وہ طلاق
ہے جس میں بغیر حلالہ کے دوبارہ نکاح بھی نہیں کرسکتے۔
یہ اس وقت واقع ہوتی ہے جب تین طلاقیں دے
ڈالی جائیں۔

پہلے صرف دو اصطلاحیں رائج تھیں۔ رجعی اور
بائن۔ بائن کا اطلاق مغلظہ پر بھی ہوجاتا تھا اور غیر
مغلظہ پر بھی۔ اسی کے مرادف ایک اور بھی اصطلاح
تھی طلاقِ بتّہ۔ اس سے مراد وہی طلاق ہوتی تھی جس
سے رجوع ممکن نہ ہو۔ گویا اس نے رشتۂ نکاح کو کاٹ
ڈالا۔ اس طرح طلاقِ بائن اور طلاقِ بتّہ ایک ہی چیز
کے دو نام تھے۔

اس تفصیل کو اچھی طرح ذہن نشین کرلینے کے بعد اب
اس بحث کی طرف آیئے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو کیسی
طلاق دی تھی جس سے حضورؐ نے رجوع کا اذن صادر
فرمایا تھا۔

ابوداؤد شریف میں پہلے تو اس روایت کو ابن
جُرَیج کے توسط سے بیان کیا گیا ہے جس میں ایک فقرہ
ایسا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین طلاقیں دی گئی
تھیں۔ لیکن آگے وہ اس روایت کو دوسری سند سے بیان
کرتے ہیں جس میں رکانہ کا واقعہ ان کی اولاد ہی بیان کر
رہی ہے۔ اور اس اولاد کا نام سند میں موجود ہے۔ اس
روایت میں یہ نہیں ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں بلکہ
یہ ہے کہ طَلَّقَ امرأتہ اَلْبَتَّةَ (اس نے اپنی بیوی کو

طلاقِ البتّہ دی) اور امام ابو داؤدؒ اس روایت کے آخر میں ارشاد فرماتے ہیں:-

وھذا اصحّ من حدیث ابن جریج ان رکانۃ طلّق امرأتہ ثلاثاً۔	یہ روایت ابن جریج کی اس روایت سے زیادہ صحیح ہے جسمیں کہا گیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں۔

٭ ٭ ٭ ٭

اس کی دلیل امام ابو داؤدؒ یہ دیتے ہیں کہ ابن جریج والی روایت میں واقعہ جن لوگوں کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے وہ رکانہ کے گھر والوں میں سے نہیں ہیں جبکہ واقعہ گھریلو نوعیت کا ہے اس کے برخلاف اس روایت میں اصل راوی رکانہ کے گھر والے ہیں اور ان کے نام بھی موجود ہیں لہٰذا اس طرح کے واقعے کو زیادہ صحیح طور پر یہ گھر والے ہی جان سکتے ہیں نہ کہ باہر والے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث رکانہ میں "تین طلاقوں" کا لفظ قابلِ اعتبار ہے ہی نہیں بلکہ صحیح لفظ "البتّۃ" ہے اور اسی لئے صاحبِ مشکوٰۃ نے اپنے یہاں ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور دارمی کے حوالوں سے یہی "البتّۃ" والی روایت نقل کی ہے جس کا پورا متن ابھی ہم پیش کرتے ہیں۔

اس فرق سے کیا نتیجہ نکلا، یہ سمجھنا مشکل نہیں۔ جو روایت مولانا نے مسند احمد ابن حنبل سے لی ہے یا ابوداؤدؒ نے ابن جریج کی سند سے بیان کی ہے اس سے تو بیشک یہ متبادر ہوتا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں اور حضورؐ نے انھیں رجوع کا حکم دیا جس کا صریح مطلب یہ ہوا کہ ایک وقت کی تین طلاقیں اللہ کے رسولؐ نے تین نہیں مانیں بلکہ ایک مانی۔

لیکن جب معلوم ہو گیا کہ "تین طلاقوں" والی روایت بھروسے کے قابل نہیں ہے بلکہ طلاقِ بتّہ والی روایت قابلِ اعتماد ہے تو یہ بات تحقیق طلب رہ گئی کہ طلاق کس طرح دی تھی۔

تین طلاقوں کی بھی دو شکلیں ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ شوہر صاف الفاظ میں کہے "میں نے تجھے تین طلاقیں دیں۔" دوسرے یہ کہ وہ جوش کی حالت میں کہتا چلا جائے "تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے۔" پہلی شکل میں تو نیت کی بحث نہیں اٹھے گی کیونکہ صاف تین کا عدد بولا گیا تو نیت آپسے آپ ظاہر ہو گئی۔ ہاں دوسری شکل میں نیت کی بحث اٹھے گی کیوں کہ بعض دفعہ زور اور تاکید کے لئے بھی الفاظ دہرائے جاتے ہیں جیسے:-

"ہاں ہاں میں وہاں گیا تھا۔ گیا تھا۔"

یہاں تکرار کا منشا یہ نہیں ہے کہ دو مرتبہ گیا تھا بلکہ صرف تاکید اور شدّتِ اظہار پیشِ نظر ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ جوش کے عالم میں کوئی شخص طلاق دے اور بطورِ تاکید اسے دہراتا چلا جائے۔ ذہن میں یہ بالکل نہ ہو کہ ایک سے زائد طلاق دے رہا ہوں۔ یہ طلاق بھی ظاہراً طلاقِ بتّہ ہی ہے لیکن فی الحقیقت اسکی صحیح حیثیت نیت اور ارادے کا علم ہونے کے بعد ہی متعین ہوتی ہے۔ اگر نیت تین طلاق دینے کی تھی تو اسے طلاقِ بتّہ کہیں گے اور تین کی نہیں تھی تو رجعی کہلائیگی۔

رکانہ نے اپنی بیوی سے یہ نہیں کہا تھا کہ تجھ پر تین طلاق۔ بلکہ حالتِ جوش میں لفظِ طلاق کو تین بار دہرا گئے تھے جس کا ثبوت ابھی آپ نے امام ابوداؤدؒ کے ریمارک میں بھی دیکھا اور ذیل کی صحیح ترین روایت میں بھی دیکھئے۔ صاحبِ مشکوٰۃ چار کتب حدیث کے حوالے سے نقل کرتے ہیں۔

عَنْ رُکانۃَ بن عبدِ یزیدَ اَنَّہٗ طلّقَ امرأتَہٗ سُہَیمۃَ البتّۃَ فاخبر بذلکَ النّبیَّ صلی اللہ علیہ وسلم وقال واللّٰہ ما اردتُّ الّا واحدۃً فقال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم واللّٰہِ	رکانہ بن عبد یزید سے منقول ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاقِ بتّہ دی پھر حضورؐ کو اس سے مطلع کیا اور کہا کہ خدا کی قسم میرا ارادہ ایک ہی طلاق کا تھا۔ حضورؐ نے فرمایا کہ کیا واقعی تم اللہ کی قسم کھا کر کہتے

ما اردتَ الّا واحدۃً فقال رکانۃ واللہ ما اردتُ الّا واحدۃً فردّھا الیہ رسول اللہ ﷺ (مشکوٰۃ۔ باب الخلع والطلاق)

ہو کہ ارادہ ایک ہی طلاق کا تھا رکانہ نے جواب دیا بیشک حضورؐ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ ارادہ ایک ہی کا تھا تب حضورؐ نے مطلقہ کو اسی کی طرف پھیر دیا (یعنی رجوع کی اجازت مرحمت فرما دی)

⁂ ⁂ ⁂ ⁂

اس سے درج ذیل نتائج حاصل ہوئے:۔

ایک یہ کہ رکانہ نے بہ الفاظِ صریح تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ اگر وہ بیوی سے یہ الفاظ کہہ چکے ہوتے کہ تجھ پر تین طلاق تو عقل و نقل کے کسی بھی قاعدے سے یہ گفتگو ہی نہ آتی کہ نیت کیا تھی اور کیا نہیں تھی مسلّمات میں سے ہے کہ نیت کا سوال اس وقت اٹھتا ہے جب قول دو مختلف مفہوموں کا محتمل ہو۔ صاف الفاظ میں ایک عدد بول دینے کے بعد کوئی شخص یہ کہے کہ میری نیت اس عدد کے مطابق نہ تھی تو دین اور دنیا کا کوئی ضابطہ اس کے قول کو لائقِ توجہ نہ سمجھے گا۔ رکانہ نے حالتِ جوش میں لفظ طلاق تین بار دہرا دیا تھا جس میں یہ بھی گنجائش تھی کہ تین طلاقوں کی نیت ہو اور یہ بھی کہ نیت ایک ہی کی ہو۔ زبان فقط جوش کی بنا پر رواں ہو گئی ہو۔ اسی لئے انھوں نے قسم کھائی کہ میری نیت ایک کی تھی اور حضورؐ نے اس قسم کا اعتبار فرما لیا۔

دوسرے یہ کہ اگر تین کا لفظ بولے بغیر طلاق کا لفظ تین بار دہرایا جائے اور نیت تین ہی کی ہو تو تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔ اگر نہ پڑتیں تو اللہ کے رسولؐ آخر دوبارہ کیوں رکانہ سے قسمیہ تصدیق لیتے کہ تیری نیت کیا تھی۔ یہ تصدیق طلب کرنا نصِ قطعی ہے اس بات کے لئے کہ ایک وقت میں تین بار لفظِ طلاق دہرا دیا جائے اور نیت تین طلاقوں کی ہو تو تین پڑ جائیں گی۔

تیسرے یہ کہ جب تین کا عدد زبان پر لائے بغیر تین کی نیت سے لفظِ طلاق کو ایک مجلس میں دہرانا تین طلاقیں ڈال سکتا ہے تو واضح طور پر "تین طلاق" کے الفاظ بول دینا بدرجۂ اولیٰ تین ڈال دے گا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک تلوار اگر کپڑے میں لپٹی ہوئی ہو کر بھی شاخ کو کاٹ سکتی ہے تو ننگی ہو کر بدرجۂ اولیٰ کاٹ دے گی نیت مخفی شے ہے یہ اگر اللہ کے رسولؐ کی نظر میں مؤثر تھی تو کیسے ممکن ہے کہ ایک شخص صاف صاف تین کا عدد بول کر اپنی نیت کو نذر کا کر دے اور یہ مؤثر نہ ہو۔ ذخیرۂ حدیث میں ایک بھی مثال ایسی موجود نہیں ہے کہ کسی شخص نے ایک مجلس میں صراحتاً تین طلاقیں زوجہ کو دی ہوں اور رسول اللہؐ نے رجوع کی اجازت مرحمت فرما دی ہو نہ ایسی کوئی مثال موجود ہے کہ تین بار لفظ طلاق دہرا کر یہ اعتراف کر لیا ہو کہ نیت بھی تین ہی کی تھی اور حضورؐ نے اسے ایک طلاق قرار دیا ہو۔

اسی لئے ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں اور آج بھی لکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص حالتِ جوش میں لفظ طلاق کو دہراتا چلا جائے اور پھر وہ حلفیہ بیان کرے کہ میری نیت تین کی نہیں تھی بلکہ جوش میں دہراتا چلا گیا تھا تو یہ فیصلہ اور فتویٰ دینا ممکن ہو گا کہ ایک ہی طلاق پڑی۔ گو کہ ایسا فتویٰ آج کل بڑی مضرت اپنے اندر رکھتا ہے۔ لوگوں کے نزدیک حلف کی پہلی سی اہمیت نہیں رہی ہے نہ خدا کا خوف اتنا ہے۔

بہر حال جس حدیث رکانہ کو مولانا اکبرآبادی نے اپنے موقف کی دلیل بنایا ہے وہ علم و تحقیق کے کسی بھی قاعدے سے ان کے لئے مفید نہیں۔ اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ ابنِ جریج والی یا مسند احمد والی روایت لفظاً لفظاً درست ہے تب بھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رکانہ نے تین کا عدد بولا تھا۔ لفظِ طلاق کو جوش میں تین بار دہرا دینا بھی تو ایسا ہی عمل ہے جس کے بارے میں کوئی سننے والا کہہ سکتا ہے کہ تین طلاقیں دی گئیں۔ پھر غور فرمائیے مولانا کی نقل کردہ روایت ہی میں حضورؐ کا یہ سوال موجود ہے کہ "تم نے طلاق کس طرح دی؟" اگر ایک وقت کی متعدد طلاقیں اس زمانے میں ایک ہی ہوا کرتی تھیں تو بغیر کسی تحقیق و تدقیق ہی کے حضورؐ فرما دیتے کہ پریشان کیوں ہوتے ہو۔ ایک وقت

میں تین طلاقیں نہیں پڑا کرتیں۔

علاوہ ازیں رکانہ کو "شدید غم اور صدمہ" آخر کیوں تھا۔ مولانا اور ان کے ہم رائے حضرات بڑے شد و مد سے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زمانِ رسالت میں اور پورے دورِ صدیقیؓ میں اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں تو کوئی بتائے رکانہؓ شدید صدمہ و غم میں مبتلا کیوں ہوئے اور حضورؐ کی خدمت میں یہ بتانے دوڑے کیوں آئے کہ میری نیت ایک ہی طلاق کی تھی۔

دورِ جہالت میں طلاق کا کوئی بھی عدد ایسا نہیں تھا جس پر حقِ رجوع ختم ہو جاتا ہو۔ ایسا تو کوئی تصور ہی نہیں تھا کہ فقط دو طلاقوں تک حقِ رجوع ہے تیسری پر ختم ہے۔ اب دورِ رسالت آتا ہے اور بقول مقالہ نگار حضرات کے اب فرق کچھ واقع ہوتا ہے تو یہ کہ قرآنی ہدایت کے مطابق تین طہروں میں تین طلاقیں دی جائیں تب حقِ رجوع ختم ہوگا۔ یہ اب بھی نہیں ہوتا کہ ایک وقت میں کوئی تین دیدے تو تین واقع ہو کر حقِ رجوع ختم کر دیں۔ پھر آخر رکانہ کو یا کسی کو بھی اس وقت ایک وقت میں تین طلاقیں دینے کے بعد یہ فکر اور غم کیسے لاحق ہو سکتا ہے کہ میرا حقِ رجوع ختم ہو گیا۔ میں بیوی کو پھر سے اپنا نہیں بنا سکتا۔ رکانہ کو شدید غم اور صدمہ اگر ہوا تو اسی سے صاف ظاہر ہے کہ انھوں نے ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کو تین ہی تصور کیا۔ ایسا تصور کیونکہ ممکن ہے اگر صورتِ واقعہ وہی رہی ہو جس کا دعویٰ مقالہ نگار حضرات کرتے ہیں۔ ایسا تصور اسی وقت ممکن ہے جب کہ معقول وجوہ کی بنا پر یہ یقین رکھتے ہوں کہ قرآن نے جو ہدایت دی ہے اسے نظر انداز کر کے اگر ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے ڈالی جائیں تب بھی وہ تین مان لی جائیں گی۔

جس وقت حضورؐ نے یہ دریافت فرمایا کہ "تم نے طلاق کس طرح دی" اُس وقت حضورؐ کے علم میں یقیناً یہ بات تھی کہ رکانہ بیک وقت طلاقیں دے کر آئے ہیں۔ ایسا نہیں تھا کہ حضورؐ یہ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ تم نے بیک وقت دی ہیں یا تین مختلف طہروں میں۔ رکانہ کا پریشان حال آنا اور آتے ہی قسم کھانا قطعیت کے ساتھ بتا رہا ہے کہ جو کچھ پیش آیا ہے دفعتاً پیش آیا ہے۔ تین مہینوں میں ایک ایک کر کے تین طلاقیں دی ہوتیں تو یہ رکانہ کے آنے اور قسم کھانے کا واقعہ ہی پیش نہ آتا۔ حضورؐ صاف دیکھ رہے ہیں کہ رکانہ دفعتاً ایک کام کر آیا ہے۔ اب اگر ایک وقت کی متعدد طلاقیں مسلّم طور پر فقط ایک ہی ہوا کرتیں تو آخر حضورؐ کی طرف سے کیسے اور کس طرح کا سوال ہی کیوں پوچھا جاتا۔

"ایک ہی مجلس" والے سوال و جواب کی کوئی تصدیق دوسری قوی روایات سے نہیں ہوتی۔ درایتہً بھی یہ خلافِ قیاس ہے۔ آخر جب حضورؐ کو معلوم ہی ہو چکا کہ رکانہ اچانک ایک اقدام کر آئے ہیں پھر "مجلس" کا کیا سوال ہا۔

نیز مجلس کی بحث اس لئے بھی غیر ضروری ہے کہ مقالہ نگاروں کا موقف تو یہ ہے کہ تین طلاقیں صرف اسی صورت میں مانو جب وہ قرآن کی ہدایت کے مطابق تین مہینوں میں الگ الگ دی گئی ہوں۔ مجلس تو ایک ہی دن میں دس بار بدل سکتی ہے۔ مجلس والے ٹکڑے کو تھوڑی دیر کے لئے درست ہی مان لیا جائے تو گویا خود حضورؐ کے سوال و جواب نے یہ ثابت فرما دیا کہ تین کا پڑنا صرف طریقِ قرآنی میں محدود نہیں بلکہ تین مختلف مجلسوں میں بھی پڑ جائینگی چاہے یہ مجلسیں ایک ہی دن میں بدل گئی ہوں۔

رہا امام احمدؒ کا یہ فرمانا کہ عبداللہ ابن عباسؓ کی رائے یہی تھی کہ طلاق ایک ساتھ نہیں بلکہ طہر میں الگ الگ ہونی چاہئے اور یہی طلاق سنت بھی ہے تو ایک ابن عباسؓ ہی کی کیا تمام علمائے خلف و سلف کی رائے یہی ہے کہ طریقِ قرآنی کا اتباع کرنا چاہئے اور ایسا ہی کرنا پسندیدہ ہے۔ ہم احناف کے نزدیک تو اس طریقے سے انحراف سخت گناہ کی بات ہے مگر بحث گناہ و ثواب کی نہیں پڑھنے اور نہ پڑنے کی ہے۔ یہ رائے تو نہ امام احمدؒ کی

تھی نہ ابنِ عباسؓ کی کہ کوئی نالائق بیک وقت تین طلاقیں دے بیٹھے تو وہ پڑیں ہی گی نہیں۔

مؤطا امام مالکؒ میں مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ میں نے اپنی زوجہ کو اک دم سو طلاقیں دے ڈالی ہیں۔ ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ تین طلاقیں واقع ہو جانے کی بنا پر بیوی تجھ سے آزاد ہو گئی اور باقی ستانوے اس بات کا ثبوت ہوئیں کہ تو اللہ کی آیات سے تمسخر کا مرتکب ہوا ہے۔

امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حضرت ابن عباسؓ کا ایک اور فتویٰ باین طور نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے آکر بتایا کہ میرے چچا نے میری چچی کو تین طلاقیں دی ہیں۔ حضرت موصوف نے جواب دیا کہ تیرے چچا نے اللہ کا گناہ کیا اور شیطان کے پیچھے چلا لہٰذا اللہ نے بھی اس کے لئے کوئی در کھلا نہیں چھوڑا۔ یعنی بیوی ہاتھ سے گئی۔ تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ یہ فتویٰ ابو داؤد میں بھی موجود ہے۔

حدیثِ رُکانہ کی عملی تشریح بعض اکابر علماء ایک اور طرح بھی کرتے ہیں۔ یہ کہ جس طرح کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے کہ میں نے تجھے طلاقِ مغلظہ دی۔ یا میں نے تجھے طلاقِ بائن دی اسی طرح رُکانہ نے اپنی زوجہ سے یُوں کہا تھا کہ میں نے تجھے طلاقِ البتّہ دی۔ یعنی لفظِ طلاق کو تین بار نہیں دہرایا تھا بلکہ لفظِ بتّہ کا استعمال کیا تھا۔ یہ لفظ چونکہ طلاقِ مغلظہ کے لئے وضع نہیں ہوا نہ شریعت ہی نے اسے تین طلاقوں کے لئے اصطلاحی جامہ پہنایا اس لئے گنجائش تھی کہ نیت کا سوال اٹھے اور تجسّس کیا جائے کہ اس لفظ کو ادا کرنے والے کا قلبی ارادہ کیا تھا۔ ادا کرنے والے صاحب رُکانہؓ حضورؐ کی بارگاہ میں قسم کھا کر کہتے ہیں کہ میرا ارادہ ایک ہی طلاق کا تھا۔ حضورؐ اس پر یہ نہیں کہتے کہ تمہارا ارادہ کچھ بھی رہا ہو ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑتی ہے تین نہیں بلکہ دو بارہ تصدیق چاہتے ہیں کہ کیا واقعی ایک کا ارادہ تھا؟ یہ تصدیق طلبی اس کے سوا کوئی معنی نہیں رکھتی کہ فتوے کا مدار تمہارے صحیح جواب پر ہے۔ اگر تم نے واقعی ایک طلاق کا قصد کیا تھا تو ایک پڑی ورنہ تین پڑیں۔ تین اس لئے پڑیں کہ لفظِ بتّہ کاٹ ڈالنے کے مفہوم کا حامل ہے اور جب استعارۃً وکنایۃً کے بغیر صاف لفظِ طلاق استعمال کیا تو رشتۂ نکاح اسی وقت پوری طرح کٹے گا جب تین طلاقیں پڑ جائیں۔ غور فرما لیا جائے کہ کیا یہ سب کچھ رسول اللہؐ کے جواب اور رویّہ میں صاف صاف موجود نہیں ہے؟ کیا ذرا بھی شک اس بات میں کیا جا سکتا ہے کہ رُکانہ کی نیت لفظِ بتّہ سے تین طلاقوں کی ہوتی تو تین ہی پڑ جاتیں۔ حضورؐ کی تصدیق طلبی نعوذ باللہ فعلِ عبث تو نہیں ہو سکتی۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ایک وقت میں بہرصورت ایک ہی طلاق پڑ سکتی ہو اور حضورؐ خواہ مخواہ قسمیں دلائیں کہ بتاؤ تمہاری نیت کیا تھی۔

غرض رُکانہ کی طلاقِ بتّہ کی عملی تشریح چاہے پہلی شکل میں کی جائے یا اس دوسری شکل میں۔ یہ بہرحال ثابت ہے کہ تین طلاقیں بیک وقت پڑ جاتی ہیں اگر طلاق دینے والے کا ارادہ تین ہی ڈالنے کا ہو۔ یہ ارادہ تصدیق طلب ہوتا ہے اگر الفاظ تین کے لئے واضح نہیں ہیں اور تصدیق سے بے نیاز ہوتا ہے اگر الفاظ واضح ہیں۔ مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے طلاقِ مغلظہ دی تو اب اسی طرح نیت کی بحث نہیں اٹھے گی جس طرح "تین" کہنے کی صورت میں نہ اٹھتی کیونکہ مغلظہ بھی تین طلاقوں کے لئے صریح ہے اور صریح میں نیت بھی صریح ہوا کرتی ہے۔

فنی پہلو

یہاں تک ہم نے عام فہم علمی و عقلی رخ سے گفتگو کی۔ اب یہ بھی ضروری ہے کہ خالص فنی رُخ سے کچھ عرض کریں۔ ہر ہوشمند جانتا ہے کہ علم الحدیث ایک زبردست فن ہے جسے ماہرین ہی صحیح طور پر برت سکتے ہیں۔ یہ نہیں کہ جس نے دو بول پڑھ لئے وہ احادیث کی صحت و ضعف اور دوسرے

غامض پہلوؤں پر دادِ تحقیق دینے کا اہل بن گیا۔ ہم بے حد رنج کے ساتھ کہنے پر مجبور ہیں کہ مولانا سید احمد مدیر "زندگی" کے علاوہ جتنے بھی مقالہ نگار ہیں انھوں نے یا تو فن حدیث پڑھا ہی نہیں ہے یا پڑھ کر بھلا دیا ہے یا پھر انھوں نے یہ سوچ رکھا ہے کہ عام لوگ فن کیا جانیں جو منھ میں آئے کہتے چلے جاؤ کس کی مجال ہے جو زبان پکڑے۔ یہ الزام بہت سخت ہے۔ لیکن قارئین اگر صبر اور توجہ کے ساتھ ہماری جملہ معروضات گوش گذار کر لیں گے تو انشاء اللہ وہ اس الزام کو بے دلیل نہیں پائیں گے۔

مدیر زندگی کو ہم نے مستثنیٰ اس لئے کیا کہ وہ بہرحال سوادِ اعظم ہی کے موقف و مسلک کے حامی ہیں لیکن ہماری ناچیز رائے میں کچھ سلوٹیں ان کے یہاں بھی پائی جا رہی ہیں۔ بعض نتائج نکالنے میں ان سے بھی چوک ہوئی ہے۔ اجماع کو وہ بھی محلِ نظر سمجھ رہے ہیں۔ زندگی رہی تو انشاء اللہ دوسرے مقالات سے فارغ ہو کر ہم ان کے مقالہ پر بھی کچھ عرض کریں گے۔

ابتداءً ہمارا ارادہ اتنے مفصّل نقد کا نہیں تھا لیکن جب جائزے کے ارادے سے بغور مقالات کو پڑھا تو دل و دماغ اور ضمیر و وجدان سب چیخ اٹھے کہ یہ تو کعبہ کے پاسبان ہی کعبہ کی دیواریں توڑنے میں لگ گئے ہیں۔ یہ تو علم الحدیث کی جڑیں کھودی جا رہی ہیں اور علم کے نام پر بے تہہ علمِ کلام کا ایسا کھیل کھیلا جا رہا ہے جس کی حقیقت کو اگر ہم نے احساس و ادراک کے باوجود نہ کھولا تو اللہ تعالیٰ ہم سے سخت حساب لے گا اور ہو سکتا ہے دنیا ہی میں ہمیں وہ ظلم و جہالت سے چشم پوشی کی یہ سزا دے کہ ہمارا علم اور ہماری صلاحیتِ نقد ہم سے سلب کر لے۔ بے حد افسوس کی بات ہے کہ اسکولوں کالجوں کے معیارِ تعلیم کی پستی اور زوال پذیری کا رونا تو تھا ہی مگر اب ہمارے ان علماء کا بھی معیار المناک حد تک گرتا جا رہا ہے جنھیں لوگ ثقہ اور متبحّر تصور کرتے ہیں۔ کم سے کم یہ مقالات تو اسی امرِ واقعہ کو سامنے لاتے ہیں کہ ناقص مطالعہ غلط اندازِ نظر اور جہل و تعصب کی جو شکایت ہمیں مغرب زدہ مسلم دانشوروں سے رہی ہے وہی ان مقدس مقالہ نگاروں سے بھی پیدا ہو اور ہم ماتم کریں کہ علم الحدیث کے تابوت میں ہمارے اپنوں ہی نے آخری کیلیں ٹھونک دیں واویلاہ ثم واویلاہ۔

اس قلم درازی کا مطلب یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ ہم خود کو بہت بڑا صاحبِ فن سمجھے بیٹھے ہیں۔ استغفر اللہ۔ فنِ حدیث اتنا اشرف و اعظم فن ہے کہ اس کے حریم قدس کی چوکھٹ بھی ہم چوم سکیں تو یہ بڑے فخر کی بات ہوگی۔ ہم ایک ادنیٰ طالبِ علم ہیں جس نے ہمیشہ اربابِ علم و ہنر کے دسترخوان سے نوالوں کی بھیک مانگنے کو اپنی سعادت تصور کیا ہے اور آج بھی ہم نقد و نظر کے نام سے جو کام انجام دیئے جا رہے ہیں وہ مہارت کے دعوے اور استادی کے زعم سے قطعاً خالی ہے۔ ہمیں اپنے بس بھر علم و تحقیق اور دینی شریعت کی طرف سے دفاع کرنا ہے چاہے حملہ ہمارے اپنے ہی بزرگوں اور دوستوں کی طرف سے ہوا ہو۔

حدیثِ رکانہ

یہی حدیث جو مولانا اکبر آبادی نے مسند احمد سے نقل کی اور اس پر ہماری سادہ معروضات گذر چکیں حدیث کی مختلف کتابوں میں آئی ہے۔ فرق یہ ہے کہ مسند احمد میں تو تین طلاقوں کا ذکر ہے جیسا کہ مولانا نے نقل کیا لیکن دوسری روایات میں طلاقِ بتہ کا ذکر ہے جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے چار کتبِ حدیث کے حوالے سے نقل کیا اور آپ پڑھ آئے۔

اب سنئے۔ علامہ شوکانی اہلِ حدیث جیسا مسلک رکھنے والے بزرگوں میں گذرے ہیں چنانچہ بعض مقالہ نگاروں نے ان کی بعض چیزیں بطورِ شہادت پیش بھی فرمائی ہیں۔ خود یہ علامہ شوکانی بحث و نظر کے بعد اپنی معروف کتاب نیل الاوطار میں رقم طراز ہیں:-

اثبت ما روی فی قصۃ رکانۃ انہ طلقھا البتۃ لا ثلاثا۔	جو بات قصۂ رکانہ میں پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے طلاقِ بتّہ دی تھی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ مسند احمد والی حدیث ان کے نزدیک بھی لائقِ اعتبار نہیں حالانکہ وہ ہمارے کیمپ کے بزرگ نہیں۔

حافظ ابن حجر عسقلانی فنِ حدیث کے ان شہرۂ آفاق ائمہ میں ہیں جن کی مہارتِ فن سے ان کے دشمن بھی انکار نہیں کرتے۔ وہ اپنی مشہور شرح بخاری "فتح الباری" میں لکھتے ہیں :۔

ان ابا داؤد رجح ان رکانۃ انما طلق امراتہ البتۃ کما اخرجہ ھو من طریق اھل بیتہ وھو تعلیل قوی۔	امام ابو داؤدؒ نے رُکانہ کے گھر والوں کی روایت سے جو یہ حدیث پیش کی ہے کہ رُکانہ نے اپنی بیوی کو طلاقِ بتّہ دی تھی تو یہی تعلیل قوی ہے (یعنی تین طلاق والی روایت کے مقابلہ میں اسے قبول کرنا چاہئیے)

اور یہی ابن حجر اپنی بلوغ المرام میں مسند احمد والی روایت پر لکھتے ہیں :۔

وقد روی ابوداؤد من وجہ آخر احسن منہ ان رکانۃ طلق امراتہ سھیمۃ البتۃ۔	اور ابو داؤدؒ نے جس دوسرے طریقے سے اسے نقل کیا ہے وہ زیادہ حَسَن اور بہتر ہے یہ کہ رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاقِ بتّہ دی تھی (نہ کہ تین طلاقیں)

محدّث دارقطنیؒ ابو داؤد والی طلاقِ بتہ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں قال ابوداؤد وھذا حدیث صحیح۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اہل حدیث جانتے ہیں اور خود اکابر اہلحدیث اس کے قائل ہیں کہ فنِ حدیث میں امام ابو داؤد کا مقام یہ ہے کہ اگر وہ کوئی روایت بیان کر کے سکوت اختیار کریں اور یہ وضاحت نہ فرمائیں کہ یہ صحیح ہے یا حسن یا ضعیف۔ تب بھی یہ سکوت ہی اس روایت کی صحت یا حُسنِ اصطلاحی کا ضامن ہے۔ پھر بھلا جب وہ وضاحت بھی فرما رہے ہیں کہ "یہ حدیث صحیح ہے" تو چون و چرا کی کیا گنجائش رہ جاتی ہے۔

خود ابو داؤد کی تصحیح کے علاوہ ملاحظہ ہو حافظ ابن حجر تلخیص الحبیر میں کیا فرما رہے ہیں :۔

صححہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم۔	اس طلاقِ بتّہ والی روایت کو ابوداؤد نے بھی "صحیح" قرار دیا اور ابن حبان اور حاکم نے۔

محدث ابن ماجہ اسی روایت کا ذکر کر کے فرماتے ہیں :۔

سمعت ابا الحسن علی بن محمد الطنافسی یقول ما اشرف ھذا الحدیث۔	میں نے ابو الحسن طنافسیؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ کس قدر رتبہ والی ہے یہ حدیث۔

"ما اشرف ھذا الحدیث" ایک محاوراتی اسلوب ہے جسے محدثین اس وقت اختیار کرتے ہیں جب کسی روایت کے قوی ترین ہونے پر زور دے رہے ہوں۔ علی بن محمد طنافسیؒ ایک بڑے محدث گذرے ہیں۔ ان کی رائے وحی تو نہیں ہوگی لیکن دوسرے ائمہ کی شہادتوں کی موجودگی میں ان کی یہ گواہی بہرحال گراں قدر ہے۔

ان شہادتوں کے بعد ذرا اپنے طور پر بھی اس روایت کی سند پر نگاہ ڈال لیجئے۔ دارقطنی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے جن اسناد کو اختیار کیا ہے ان میں کوئی فنی کھوٹ نہیں۔ کچھ لوگ بعض راویوں پر کلام کرتے ہیں مگر لاحاصل۔ مثلاً جریر بن حازم کو خواہ مخواہ مجروح کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابن حجر کی فتح الباری کا مقدمہ اٹھا کر دیکھئے اس میں وہ ارشاد فرماتے کہ اصحاب صحاح ستہ نے (یعنی امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، امام ابو داؤدؒ، امام ترمذیؒ، امام ابن ماجہؒ، امام نسائیؒ نے) ان سے حجت پکڑی ہے۔ گویا صرف یہی نہیں کہ ان عظیم محدثین نے جریر بن حازم کی روایات اپنی کتابوں میں درج کی ہوں بلکہ ان کو پوری طرح ثقہ مان کر یہ بھی فیصلہ دیا ہے کہ ان سے استدلال کیا جا سکتا ہے یہ دلیل و حجت بننے کے اہل ہیں۔

راوی زبیر بن سعید کو امام نسائیؒ نے بے شک ضعیف کہا لیکن ان کا کہنا ماہرین کے یہاں دو وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔ ایک تو یوں کہ وہ اصطلاحِ ماہرین میں "متعنت" ہیں یعنی ایسے متشدد اور سخت گیر کہ ان کی جرحوں کو بہ آسانی قبول نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے یوں کہ انھوں نے مبہم جرح کی مفصل نہیں

کی اور مبہم جرح اصولِ فن میں حجت نہیں ہے جیسا کہ فنِ حدیث کا ہر طالب علم جانتا ہے۔ دوسری طرف ابن معین جیسا معروف امامِ فن زبیر کی توثیق و تعدیل کر رہا ہے یعنی انھیں قابلِ اعتماد قرار دے رہا ہے۔ اسی طرح عبداللہ بن یزید کی توثیق ابن حبان فرماتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ سند بھروسے کے قابل ہے۔

ابوداؤد اور دارقطنی وغیرہ میں جو دوسری سند اس روایت کی ملتی ہے وہ بھی کمزور نہیں۔ اس کا آغاز امام شافعیؒ سے ہوتا ہے۔ کیا انھیں کوئی غیر ثقہ کہہ سکتا ہے۔ اس کے بعد ان کے چچا محمد بن علی بن شافع آتے ہیں ان کی بھی توثیق امام شافعی فرماتے ہیں۔ ان کے بعد عبداللہ بن علی بن السائب آتے ہیں وہ بھی امام شافعیؒ کی توثیق سے مشرف ہیں۔ اس کے بعد نافع بن عجیر کا نمبر ہے تو انھیں تو بعض بزرگوں نے صحابہ میں شمار کیا اور جنھوں نے صحابی نہیں مانا انھوں نے بھی ایسے تابعین میں شمار کیا ہے جو بھروسے کے قابل ہیں۔

فرمائیے۔ اس فنی شہادت اور ماہرینِ فن ائمہ کی تصدیق کے بعد بھی کیا یہ کہہ سکیں گے کہ طلاقِ بتہ والی روایت نادرست ہے۔ اگر نہیں تو پھر آپ سے آپ ثابت ہو گیا کہ مسند احمد والی تین طلاقوں کی روایت نادرست ہے۔

آیئے اس کے بارے میں مزید تجسس کریں۔ تجسس اور تلاش کا حاصل بس یہ نکلتا ہے کہ صرف ایک محدث ابویعلیٰ کے بارے میں سنا جاتا ہے کہ انھوں نے اس کی توثیق کی ہے۔ اس پر ہم آگے کچھ عرض کریں گے۔ ان کے علاوہ کوئی معروف ماہرِ فن توثیق کرتا نظر نہیں آتا۔ ابن حجر جیسا ماہرِ فن تلخیص الحبیر میں اس کا ذکر کر کے کہتا ہے وھو معلولٌ ایضاً۔ یعنی اس کے علاوہ کہ اس کی سند محلِ نظر ہے اس کا متن بھی علت سے خالی نہیں۔

لفظ "معلول" کی مراد عام آدمی تو نہیں سمجھ سکتے لیکن اگر ہمارے مقالہ نگار بزرگ بھی نہیں سمجھ پائے تو ہم عرض کریں گے کہ انھیں عللِ حدیث کی بحثیں دیکھنی چاہئیں۔ یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔ عوام کی تفہیم کے لئے بس جملاً اتنا بتادیں کہ بعض مرتبہ کسی حدیث کی سند تو صحیح ہوتی ہے لیکن خود مضمونِ حدیث میں کوئی فنی نقص پایا جاتا ہے جسے ماہرِ فن ہی سمجھ پاتے ہیں اور پھر اسے لائقِ حجت نہیں مانتے۔ یہ بڑا دقیق معاملہ ہے اس لئے بڑے بڑے بزرگوں نے تاکید کی ہے کہ عللِ حدیث کے معاملے میں ماہرین اساتذہ سے رہنمائی حاصل کرو۔ اب اندازہ کیجئے کہ ابن حجر جیسا مسلّمہ امامِ فن جب مسند احمد والی روایت میں علت کی خبر دے رہا ہے تو کیا کسی بھی حق پسند کے لئے جائز ہو سکتا ہے کہ اس سے آنکھیں بند کر لے اور یہ تک جانے بغیر کہ علت ہے کیا دھڑا چلا جائے کہ مسند احمد کی روایت صحیح ہے اور رُکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں۔

حافظ ذہبیؒ کا نام بھی محتاجِ تعارف نہیں، اہلِ علم جانتے ہیں کہ وہ فنِ حدیث اور اسماء الرجال میں امام تسلیم کئے گئے ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں جو داؤد بن حصین راوی ہیں ان کی یہ روایت منکرات میں شامل ہے یعنی ایسی روایت ہے جسے قوی روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔

خلاصہ یہ کہ معروف اساتذہ میں کوئی نہیں جو مسند احمد والی روایت کی تحسین و تصحیح کرتا ہو۔ پھر یہ بھی فرض کرلیں کہ اس کی سند صحیح ہے تو اہلِ علم جانتے ہیں کہ سند کا صحیح ہونا بہرحال مضمون کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں۔ یہ اتنا معروف قاعدہ ہے کہ اصولِ حدیث کے جاننے والوں میں داخلِ مسلّمات سمجھا جاتا ہے مگر ہم یہاں ان مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری کے قلم سے اس کی تصدیق پیش کریں گے جو اہلِ حدیث گروہ کے مسلّمہ اساتذہ میں ہیں۔ وہ اپنی "ابکار المنن" میں ص۲۴۹ پر لکھتے ہیں۔

لا یلزم من کون رجالہ رجال الصحیح صحتہ (راویوں کے ثقہ ہونے کی بنا پر جو حدیث صحیح قرار پائے ضروری نہیں کہ متن کے اعتبار سے بھی وہ صحیح ہو)۔

آگے ص۲۴۴ پر لکھتے ہیں:۔

لا یلزم من ثقۃ الرجال　راویوں کے ثقہ ہونے پر حدیث

صحۃ الحدیث حتی ینتفی منہ الشذوذ والعلۃ۔ کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا جب تک اس کا شاذ اور علیل ہونا دور نہ ہو جائے۔

☆ ☆ ☆ ☆

شذوذ کا مطلب عوام نہ سمجھیں مگر کیا ہمارے مقالہ نگار بھی نہ سمجھیں گے۔ مسند احمد والی روایت شاذ اس لئے ہے کہ ساری قوی روایتوں سے ہٹی ہوئی ہے اور علت اس میں یہ ہے کہ گھر کے باہر کے آدمیوں نے وہ بات کہدی جس کی تصدیق گھر کے اندر والے نہیں کرتے حالانکہ گھر والے "طلاق بتہ" کی خبر دیتے ہیں اور یہ گھریلو معاملہ اسی کا متقاضی ہے کہ اہل خانہ کی خبر کو درست مانا جائے۔

فن کی کتابیں موجود ہیں۔ انھیں دیکھئے۔ مثلاً مقدمہ ابن الصلاح میں بھی آپ کو مل جائے گا کہ قد یقال ھذا صحیح الاسناد ولا یصح الحدیث لکونہ شاذاً ومعللاً (کبھی یہ تو کہدیا جاتا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن حقیقت میں وہ حدیث شاذ یا معلل ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہوتی)

تو مسند احمد والی روایت کی سند بھی اگر صحیح فرض کرلی جائے (حالانکہ صحیح نہیں ہے[۱۵]) تب بھی اس کے مضمون کا قابل اعتبار ہونا مسلّم۔ ہمارے محترم مولانا اکبرآبادی نے ابن تیمیہ کی اغاثۃ اللہفان وغیرہ کے نام تو لے دیئے اور کہدیا کہ مخالف حضرات کے دلائل کا جواب ان میں مل جائے گا لیکن یا تو انھوں نے ان کتابوں کو بیدار مغزی کے ساتھ پڑھا نہیں یا وہ علم الحدیث کو فراموش کر کے ابن قیم وغیرہ کے جامد مقلد بن گئے ہیں۔ ورنہ انھیں یہ ضرور محسوس ہو جاتا کہ ابن قیم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہہ سکے ہیں یہ کہہ سکے ہیں کہ اس روایت کی سند صحیح ہے مگر وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکے ہیں کہ اس روایت میں ماہرین فن جس شذوذ و علۃ کی خبر دیتے ہیں وہ بھی موجود نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سند کو صحیح کہدینے سے بھی باعتبار فن یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا کہ مضمون اور متن صحیح مان لیا جائے۔ اس کے علاوہ امام احمدؒ یا امام ترمذیؒ نے جو اس سند کو صحیح کہا اس کی حقیقت پر بھی مولانا اکبرآبادی کی نظر نہیں گئی۔ یہ حضرات اس سند کو حدیث رکانہ کے تعلق سے صحیح نہیں کہتے۔ یعنی جو روایت مولانا نے مسند احمد سے نقل کی اس پر گفتگو کرتے ہوئے ان بزرگوں نے دعوۂ صحت نہیں کیا بلکہ معاملہ فقط یہ ہے کہ ٹھیک اسی سند سے ایک اور روایت آئی ہے وہاں ان بزرگوں نے دعوۂ صحت کیا ہے۔ امام ابن قیم نے اسی سے یہ حجت پکڑی کہ حدیث رکانہ والی سند بھی صحیح ہے۔ ان کا حجت پکڑنا غلط بیانی کے دائرے میں تو نہیں آتا مگر یہ نکتہ اس میں ضرور ہے کہ امام احمدؒ اور امام ترمذیؒ اس موقعہ پر اس سند کی تصحیح کر رہے ہیں جب اس سند سے آنے والی روایت میں کوئی شذوذ اور علۃ موجود نہیں۔ وہ رکانہ والی روایت نہیں ہے۔ رکانہ والی روایت کے بارے میں امام احمدؒ کی اپنی فنی رائے کیا ہے، یہ ہم آگے بیان کریں گے۔

پھر جب ہم اور آپ سب دیکھتے اور مانتے ہیں کہ امام احمدؒ بھی تین طلاقوں کے ایک ساتھ واقع ہو جانے کے قائل ہیں تو یہ بھی قرینہ ہے یہ سمجھ لینے کا کہ زیر بحث روایت ان کے نزدیک قابل اعتبار نہیں اور رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ اگر تین دی ہوتیں اور پھر بھی حضورؐ نے ان سے رجوع کرا دیا ہوتا تو امام احمدؒ اسے درست سمجھنے کے بعد کیسے یہ فتویٰ دے سکتے تھے کہ تین دو گے تو تین ہی پڑ جائیں گی۔

نیز امام احمدؒ اور ترمذیؒ کی تصحیح و تحسین ہر حال میں یہ معنی نہیں رکھتی کہ اس میں خطا کا امکان ختم ہو گیا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس سند کے ایک راوی محمد ابن اسحٰق کے بارے میں علمائے فن نے بہت لے دے کی ہے۔ بڑی شدید جرحیں اساتذۂ حدیث سے منقول ہیں اور حافظ ابن حجر جیسا نقادِ فن جرح و تعدیل کی نقل کے بعد اپنا فیصلہ یہ دیتا ہے کہ ان کے حافظے میں کچھ خرابی بہرحال تھی اور

[۱۵] اس کا ثبوت ہم آگے وہاں پیش کریں گے جہاں اسی روایت پر فن کی ذرا اور بلند سطح سے کلام کرنا ہے۔

یہ کہ جس خبر کی روایت کرنے میں وہ اکیلے ہوں اسے منکر یعنی قابلِ رد سمجھنا چاہیئے۔

دوسرے صاحب سند میں داؤد الحصین ہیں۔ ان پر بھی خاصی جرحیں منقول ہیں۔ ان جرحوں سے ان کی ثقاہت متزلزل ہوگئی ہے۔ اس کے علاوہ یہ تو ماہرین کے یہاں تقریباً طے ہے کہ جب یہ عکرمہ کے حوالے سے کوئی خبر دیں تو وہ قابلِ اعتبار نہیں۔ یہاں مسند احمد والی روایت انھوں نے عکرمہ ہی کے حوالے سے بیان کی ہے۔ امام بخاریؒ کے استاذ علی بن المدینی نے تنبیہ کی ہے کہ یہ داؤد الحصین جب عکرمہ سے روایت کریں تو خبردار ہوشیار رہنا۔ یہ روایت قابلِ اعتماد نہ ہوگی۔

امام ابوداؤدؒ جیسے ماہرِ فن کا فیصلہ بھی یہی ہے کہ یہ صاحب ویسے تو غنیمت ہیں مگر عکرمہ سے ان کی روایتیں قوی روایات سے ٹکراتی ہیں لہٰذا انھیں قبول نہ کیا جائے۔

یہ ساری تفصیل جس کا جی چاہے مشہور استاذِ فن حافظ ذہبی کی میزان میں ان صاحب کا ترجمہ کھول کر دیکھ لے۔

اب ہمیں بتایا جائے کہ اس مجموعی صورتِ حال میں مولانا اکبرآبادی کا مسند احمد والی روایت اٹھالانا اور بلا تکلف حرفِ آخر کے انداز میں پیش کر دینا کیا یہ ثابت نہیں کرتا کہ یا تو انھوں نے فرائد واقعی مطالعہ ہی نہیں کیا یا کیا تو حقائق کا ادراک نہیں فرماسکے۔ یا فرمالیا تو اسے چھپا گئے اور کم علم لوگوں کو ارادۃً مغالطے میں مبتلا کیا۔ ان میں سے جو بھی شکل ہو افسوسناک ہی ہے۔ ان جیسا معروف عالمِ دین اور راسخ العقیدہ اگر علم و تفقہ اور دیانت و متانت سے یہ سلوک کر سکتا ہے تو کسی اور کا کیا شکوہ کیا جائے۔ پیچھے ہم محدث ابویعلیٰ کی توثیق کا ذکر کر آئے ہیں۔ اس کے سلسلے میں ہمیں بس اتنا عرض کرنا ہے کہ اوّل تو اتنے کثیر شواہد و دلائل کے بالمقابل ان اکیلے کی توثیق کا وزن کیا۔ پھر یہ بھی ثابت نہیں کہ انھوں نے مضمونِ حدیث کی بھی توثیق کی ہو۔ بہت سے بہت یہی ہوا ہوگا کہ انھوں نے سند کی تصحیح کر دی ہو، مگر آپ سن ہی چکے کہ جب متن میں شذوذ یا علّۃ موجود ہو تو فقط سند کی صحت سے حدیث صحیح نہیں ہو جاتی۔ لہٰذا جو لوگ ابویعلیٰ کو گواہ بنا کر لائیں انھیں ان کا ایسا قول بھی دکھلانا ہوگا جس سے معلوم ہو کہ وہ متنِ حدیث کی بھی تصحیح کر رہے ہیں۔ ورنہ مجمل تصحیح صرف سند تک محدود رہے گی۔

حدیث نسائی

پیچھے مولانا کی نقل کردہ جس حدیث پر گفتگو آچکی ہے اس کے فنی پہلو پر آئیے۔ ہم نے عرض کیا تھا کہ حضورؐ کے غصّہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے تین طلاقوں کو ایک قرار دیا ہو جیسا کہ ابن عمرؓ پر آپؐ کو غصّہ آیا تھا۔ مگر طلاق پڑ گئی تھی۔

اب اس حدیث کے بارے میں ملاحظہ فرمایئے کہ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں کہ سخت غضبناک ہو جانے کے باوجود رسول اللہؐ نے تین طلاقوں کو نافذ کر دیا تھا۔ وامضاہ علیہ ولم یردہ۔

ان روایات کے لئے دور جانے کی ضرورت نہیں زندگی کے اسی "طلاق نمبر" میں مولانا حامد علی صاحب نے ص۱۱۵ پر ان کا ذکر فرمایا ہے اگرچہ حوالہ نہیں دیا۔ ذکر فرمانے کے بعد انھوں نے اگرچہ اسے بہ ایں الفاظ رد کر دیا ہے کہ:-

"بعض روایات کا یہی ٹکڑا جو محلِ استدلال ہے، ثابت نہیں۔"

لیکن مجرد اتنا کہہ دینے سے کوئی فائدہ انھیں نہیں پہنچتا۔ انھیں کم سے کم اشارۃً بتانا چاہیئے تھا کہ جب یہ "ٹکڑا" بعض روایات میں وہ خود دیکھ رہے ہیں تو اس کے ثابت نہ ہونے کے کیا معنی ہیں۔ ایسے مبہم اظہارِ رائے سے تو کچھ بھی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

ہم بتا چکے ہیں کہ نسائی کی یہ روایت بعض وجوہ سے
روہ ہے لیکن اس کمزوری کا تعلق صرف سند سے ہے ۔
مون حدیث سے نہیں ۔ جس طرح یہ ضروری نہیں کہ سند
صحت متن کی صحت کو مستلزم ہو اسی طرح یہ بھی ضروری
ہیں کہ کمزور سند سے آئی ہوئی ہر روایت بہ اعتبار مضمون
ی غلط ہی ہو ۔ آخر کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ایک ناقابلِ
تبار آدمی بھی ہمیشہ تو جھوٹ نہیں بولتا ۔ کبھی تو کوئی نہ کوئی
یح بات بھی کہہ ہی دیتا ہے ۔ اگر کسی واقعے کی صحت
وسرے عقلی ونقلی دلائل سے ثابت ہو رہی ہو تو اسے
س وقت بھی درست ہی مانا جائے گا جب اس کا ذکر
ی غیر ثقہ سند سے آئے ۔ لہٰذا یہ روایت اور اس کا
ئی بھی اضافہ شدہ ٹکڑا معنًی غلط نہیں کہلائے گا
ب کہ وہ مطابقِ واقعہ ہے چاہے سند ضعیف ہی ہو ۔
ہماری خانہ زاد منطق نہیں بلکہ فن حدیث کے اصول و
ادیات میں سے ہے ۔

سری بحث

حضرت عمرؓ کے کچھ الفاظ بعض روایتوں میں نقل
ہوئے ہیں جو یہ ہیں :-

ن الناس قد استعجلوا	وہ چیز جس میں (قرآن وسنت
الامر کان لھم فیہ	کے مطابق) لوگوں کیلئے سوچنے
اۃ فلو امضیناہ	کا بڑا موقعہ تھا اس میں انھوں نے
یھم ۔	بڑی جلد بازی سے کام لیا ہے پس
	بہتر ہے کہ ہم ان پر اپنا حکم نافذ کردیں

٭ ٭ ٭ ٭

یہ ہم نے مولانا اکبرآبادی کا کیا ہوا ترجمہ ہی نقل کر دیا ہے
لانکہ یہ صحیح ترجمہ نہیں ہے ۔ ہمیں افسوس ہے کہ ایک
چھے عربی داں ہو کر بھی وہ ارشادِ فاروقی کا صحیح ترجمہ
س لئے نہیں کرنا چاہتے کہ اس سے ان کے موقف کو
ئدہ نہیں پہنچتا ۔ غلط ترجمے سے البتہ انھوں نے فائدہ
ھایا اور ترجمانی میں انھیں محمد حسین ہیکل کی اس ادبی
ل بازی کے ذکر کا موقع ملا جس کی حقیقت ہم ماہِ گذشتہ
کھول آئے ہیں ۔

ہمارے مولانا سے دو سوال ہیں ۔ ایک یہ کہ انھوں نے
" قرآن وسنت " کا اضافہ ترجمے میں کیوں کیا جبکہ قول
میں اس کے لئے کوئی حرف نہیں ۔

دوسرے یہ کہ حکم نافذ کرنے کی بات کہاں سے نکالی
جب کہ " حکم " کا سراغ دینے والا کوئی لفظ متن میں نہیں
پایا جاتا ۔

قارئین شاید یہ سمجھیں گے کہ ہم لفظی گرفت کر کے خواہ
مخواہ بات کا بتنگڑ بنا رہے ہیں ۔ مگر وہ صبر کے ساتھ
آگے چلیں ۔ وہ دیکھیں گے کہ یہ محض لفظی ہیر پھیر نہیں بلکہ
معنًا عظیم تفاوت ہے جس سے اصل بات ہی بدل گئی ہے ۔
دراصل اس قولِ عمرؓ کے سلسلے میں دو غیر ثابت
باتیں اس طرح فرض کر لی گئی ہیں جیسے وہ اس قول سے بلا ریب
شک معلوم ہو رہی ہوں ۔ اس فرض کرنے کا قصور نیا نہیں
ابن قیم جیسے بزرگوں نے بھی اپنے ایک پسند کردہ موقف
کی رَو میں بہہ کر کبھی کبھی اسی اجتہادی قصور کا ارتکاب کیا ہے
اور آج کل کے خانہ ساز مجتہدوں کو طلاقِ ثلاثہ کی بحث میں
زیادہ تر ابن قیم ہی کی کورانہ تقلید کا فخر حاصل ہے ۔ ابن قیم
بلا ریب مجتہد تھے اور انتہائی مخلص اس لئے ان سے فکری
غلطیاں چاہے کتنی ہی ہوئی ہوں مگر نقل اور استدلال میں
بددیانتی انھوں نے نہیں برتی ۔ یہ تو مقلدین ہی کا طرۂ
امتیاز ہے کہ وہ نقل واستدلال کی بددیانتی کو بھی کارِ ثواب
سمجھے ہوئے ہیں ۔ چنانچہ بہر نگران کے یہاں زیادہ تر ابن قیم
ہی سے آیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے طلاقِ ثلثہ کے وقوع کا حکم
بطور امیر المومنین سیاستہً نافذ کیا تھا اور ان سے پہلے
تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں ۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا
اکبرآبادی نے " حکم نافذ کردیں " ترجمہ کیا جو سیاسی اور
سلطنتی احکام کا تصور دیتا ہے ۔ حالانکہ امضیناہ میں
مفعول بہ ضمیر ہا ہے اور پہلے کہیں حکم کا ذکر نہیں آیا ہے
جس کی طرف یہ لوٹ رہی ہو ۔ اس کا مرجع تو دراصل وہی ہے
جو فیہ کا ہے یعنی " امر " ۔

حیب امر جمع امر ہوا تو مطلب یہ نکلا کہ "جن معاملہ میں لوگوں کو گنجائش حاصل تھی اس معاملے میں وہ جلد بازی کرنے لگے تو کیوں نہ ہم اس معاملہ کو ان پر نافذ کر دیں۔"

اس طرح یہ ایسا کوئی حکم نہ رہا جسے حضرت عمرؓ نے سیاستہً یا تعزیراً لوگوں پر نافذ کیا ہو بلکہ یہ تو ایک کھلا شرعی فتویٰ تھا جو انھوں نے علانیہ دیا۔ ان کا امیر المومنین ہونا یہ معنی تو نہیں رکھتا کہ اب جب بھی وہ کوئی بات کہیں گے اس کی حیثیت حکم شرعی کے اعلان کی نہ ہوگی بلکہ سیاسی و تنابہی حکم کی ہوگی۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ امضیناہ کی ضمیر مفعولی کو قواعد زبان کے خلاف کسی ایسے لفظ کی طرف پھیرنا جو مذکور ہی نہ ہو جان بوجھ کر غلط ترجمہ کرنا ہے۔ یہ درست ہے کہ لفظ امر کے معنی بھی لغتہً حکم کے آتے ہیں مگر وہ شخص اناڑی کہلائے گا جو محض یہ کہے کہ اس قول فاروقی میں بھی یہ لفظ حکم کے معنی میں آیا ہے۔ یہاں تو یہ معاملے اور بات اور مسئلے اور قضیے جیسے مفہوم میں آیا ہے جیسا کہ ہر عقل والے پر ظاہر ہے۔ خود ابن قیم نے اس کا ترجمہ شئی کیا ہے

دوسرے اضافے یعنی "قرآن وسنت" کے اضافے سے فرق یہ پڑا کہ بات غتر بود ہو گئی۔ بات یوں تھی کہ تین طلاقیں الگ الگ طہروں میں دینے کی ہدایت حدیث میں کی گئی ہے نہ کہ قرآن میں۔ قرآن میں تو بس اتنا کہا گیا ہے کہ دو طلاقوں تک حق رجوع ہے۔ تیسری پر حق ختم اور حلالہ کے بغیر دوبارہ تجدید تعلق حرام۔ اب اگر یہاں لیں کہ ترجمے میں بریکٹ دے کر قرآن اور سنت دونوں کا اضافہ بجا ہے تو مقالہ نگاروں کے اس غلط دعوے کو خود حضرت عمرؓ کے قول سے تائید مل جائے گی کہ قرآن میں تین طلاقیں الگ ہی الگ مانی گئی ہیں۔ حالانکہ حضرت عمرؓ اس سے بری الذمہ ہیں۔ سنت کی حد تک تو بات ٹھیک تھی۔ قرآن کا اضافہ اس نازک محل میں درست نہیں۔[۱]

اب ہمارے قارئین سمجھ گئے ہوں گے کہ ترجمے کے نازک سے لفظی فرق کے نتائج کتنے غلط نکل رہے ہیں۔ مولانا نے یہ کام خواہ دانستہ کیا ہو یا نادانستہ بہرحال غلط اور غیر محققانہ ہے

پھر یہ جو ترجمانی اس قول کی فرمائی گئی کہ پہلے دو رسالتؐ اور دور صدیقیؓ میں لوگ تین طلاقیں ایک ساتھ دیتے تو ایک ہی مانی جاتی تھیں مگر حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ لوگ کثرت سے ایسا ہی کرنے لگے ہیں تو تین کو تین ماننے کا فیصلہ نافذ کر دیا بالکل غلط ترجمانی ہے جس کے مضمرات عواقب پر ہم کھل کر گفتگو کر چکے ہیں۔ فقرے کے الفاظ ہی پر نظر ڈال لیجئے۔ اس کا صاف مطلب یہی تو ہے کہ طلاقوں کے معاملے میں شریعت کی طرف سے آدمیوں کو وسعت و گنجائش دی گئی تھی کہ تین دینی ہیں تو ایک ایک ماہ بعد دیں تاکہ پچھتانا نہ پڑے۔ اب وہ اس گنجائش کو بالائے طاق رکھ کر بیک وقت تین دینے کی جلد بازی کرنے لگے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ ہم ان کی تین کو تین ہی نہ مانیں۔ یہ انداز گفتگو ہی صاف ظاہر کر رہا ہے کہ دور رسالتؐ یا دور صدیقیؓ میں تین کو ایک نہیں مانا جاتا تھا ورنہ یہ وجہ حضرت عمرؓ کے سامنے ہوتی اور یہ وجہ اتنی مضبوط ہوتی کہ حضرت عمرؓ اسے نظر انداز کرنے کی جرأت ہی نہیں کر سکتے تھے۔ بھلا جب رسول اللہؐ اور خلیفۂ اول تین کو تین نہیں مانتے تو اس سے بڑی وجہ اور کونسی درکار تھی۔ حضرت عمرؓ نبی تو نہیں بن گئے تھے کہ آخری پیغمبرؐ کے ایک شرعی قاعدے اور فیصلے کو مسترد کر کے لوگوں سے وہ حق چھین لیں جو اللہ کا رسولؐ اور اس کے اتباع میں پہلا خلیفہ انھیں دے گیا ہے۔ پھر اگر حضرت عمرؓ ایسی غلط جسارت کے مرتکب ہو بھی جاتے تو کیا تمام موجود اصحاب جلیل بھی یہ فرمانے سے باز رہ سکتے تھے کہ اے عمر یہ کیا کہہ دیا، خلو کہنے کا کیا موقع تھا جب تمہارے سامنے رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ کا طریقہ موجود ہے کہ وہ تین کو ایک قرار دیتے تھے۔ یہ کوئی فوجی اور جنگی اور ہنگامی مسئلہ تو ہے نہیں کہ جب چاہا ہو اپنی صوابدید سے اس کی شکل بدل لیتے رہو۔ یہ تو ایک معاشری قانون ہے اور اگر ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین ہی ماننا معاشرے کے لئے موزوں ہو سکتا ہے تو کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تم سے کم یہ بات جانتے تھے کہ کیا چیز موزوں ہے اور کیا نہیں

[۱] امام شافعیؒ اور ابن حزم شدومد سے کہتے ہیں کہ ایک وقت میں تین طلاقیں ... [illegible]

اہلِ انصاف جتنا بھی غور کریں گے اتنا ہی زیادہ انھیں یقین ہوتا چلا جائے گا کہ اس قولِ عمر کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ پہلے لوگوں کو بیک وقت تین طلاق دے کر رجوع کی گنجائش میسر تھی اب ہم اس گنجائش کو ختم کر رہے ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب قطعی طور پر یہ ہے کہ حضورؐ کے دورِ مبارک میں اور خلافتِ صدیقی میں لوگ شرعی گنجائش کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک وقت میں ایک ہی طلاق دینے کے عادی تھے۔ تین دینی ہوتیں تو طریقِ سنت کے مطابق تین طہروں میں دیتے مگر حضرت عمرؓ کے دور میں انھوں نے شریعت کی عطا کردہ گنجائش سے بے پروا ہو کر ایک ہی وقت میں تین تین دینی شروع کر دیں تو حضرت عمرؓ کو مجبوراً کہنا پڑا کہ جب لوگ خود ہی گنجائش کو ٹھکرا رہے ہیں تو کیا وجہ ہے کہ اس جلد بازی کے لازمی نتیجے کو ان پر عائد نہ کیا جائے اور تین کو تین نہ مانیں۔

یہ کوئی شاہی یا سیاسی حکم نہیں تھا۔ ٹھیک اُس حکمِ شرعی کا وضاحتی اعلان تھا جو دورِ رسولؐ سے یکساں چلا آرہا تھا جس نے بھی اسے اولیاتِ عمرؓ میں شمار کیا خطا کی۔ یہ فتویٰ تھا۔ ایسا فتویٰ جس سے دورِ رسالتؐ کے قانون کی تصدیق ہوتی تھی اسی لئے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عباسؓ جیسے اجل اور ذی علم صحابہ نے بالکل اسی طرح اسے سنا جیسے کسی معلوم و معروف قاعدے کو سنتے ہیں۔ ان سب کو معلوم تھا کہ قانون یہی ہے۔ ان کے اپنے فتوے اسی کے مطابق نہایت مستند ذرائع سے کتابوں میں محفوظ ہیں۔ ان میں سے کوئی نہیں جو یہ کہتا ہو کہ دورِ رسالتؐ میں ایسا نہیں تھا اب خلیفۂ ثانی کے حکم سے ایسا ہونے لگے گا۔ استغفر اللہ۔ یہ غلط سلط روایات پر بھروسہ کرنے کا نتیجہ ہے کہ بعض اچھے خاصے اہلِ علم بھی اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں کہ پہلے تو تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اب حضرت عمرؓ نے وقتی مصالح کے پیشِ نظر انھیں تین کر دیا۔ دس بار استغفر اللہ۔

دور نہ جائیے۔ علامہ شبلیؒ کی "الفاروق" ہی اٹھا کر دیکھ لیجئے جو اُردو میں ہے۔ اس میں متعدد واقعات آپکو مل جائیں گے جن سے پتا چلے گا کہ حضرت عمرؓ اگر اپنی کسی رائے کو ملک و ملّت کے لئے مفید و مناسب سمجھتے ہوئے نافذ کرنے کا ارادہ کرتے اور کوئی معمولی سے معمولی فرد بھی انھیں ٹوک دیتا کہ تمھاری رائے قرآن یا سنت کے خلاف ہے تو وہ یا تو فوراً اپنی رائے سے تائب ہو جاتے جیسا کہ مہروں کی تحدید کے سلسلے میں ایک بوڑھی عورت کے ٹوک دینے اور آیتِ قرآنی کی طرف توجہ دلا دینے پر انھوں نے اپنا ارادہ بدل دیا تھا اور صاف کہا تھا کہ اگر یہ بوڑھی عورت نہ ہوتی تو عمرؓ آج ہلاک ہو گیا تھا۔ یا اگر وہ سمجھتے کہ ٹوکنے والا کم فہمی کا شکار ہے تو دلائل سے اسے سمجھاتے کہ میں قرآن و سنت کے مطابق ہی فلاں کام کرنے جا رہا ہوں۔ اس کی بہترین مثال وہ مناظرے ہیں جو مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں پر تقسیم کرنے نہ کرنے کے سلسلے میں ان کے اور متعدد صحابہؓ کے مابین ہوئے اور اپنے ارادے کی تکمیل آپ نے اس وقت فرمائی جب دلائل تو بہ سے دوسروں کو مطمئن کر دیا۔

اس سے تین نتیجے برآمد ہوتے ہیں:۔

ایک یہ کہ حضرت عمرؓ وہ شخص تھے کہ کسی رائے کو وہ اپنی سمجھ کے مطابق چاہے کتنی ہی مفید سمجھتے ہوں لیکن یہ جان لینے کے بعد کہ وہ قرآن یا حدیث سے مطابقت نہیں رکھتی اس پر قائم رہنے کو اپنی ہلاکت تصور فرماتے تھے۔ بھلا ایسا شخص کیا بلا تکلف ایسا حکم صادر کر سکتا ہے جو دورِ رسالتؐ کے قانونِ شرعی اور فتوائے پیغمبرؐ کو مسترد کرنے والا ہو۔

دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ ایک باضمیر باہمت اور زندہ قوم کے امیر تھے جس کے فرد فرد کو یہ جرأت حاصل تھی کہ دین و شریعت کے معاملے میں خلیفہ کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کر سکے اور دلیلِ قاطع کے بغیر انھیں ایک قدم نہ چلنے دے۔ ان افراد میں سے نہ جانے کتنوں نے بڑے بڑے جباروں کے آگے کلمۂ حق کہنے کا حوصلہ کیا اور جابر

دیدیں۔ کیا یہ ممکن تھا کہ حضورؐ تین طلاقوں کو ایک قرار دیتے ہوں اور یہ لوگ جو حضورؐ کی خلوت و جلوت کے ساتھی تھے بڑے سکون سے حضرت عمرؓ کا ایک ایسا حکم برداشت کرلیں جو اس کے خلاف ہو۔ نہ صرف برداشت کرلیں بلکہ خود بھی اسی کے مطابق فتوے دیتے رہیں۔ گویا پیغمبر ان کے نزدیک محمدؐ نہ ہوتے عمرؓ ہوگئے کہ فتویٰ بھی عمر ہی کی رائے پہ دیا جانے لگا حالانکہ بقولِ مقالہ نگاران عمرؓ کی یہ رائے حضورؐ کی رائے اور تعامل کے خلاف تھی۔

تیسرے یہ کہ دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں تین کے ایک ملنے جانے کا دعویٰ محض غلط ہے۔ اعلانِ عمرؓ پر جملہ صحابہؓ کا پُرسکون اتفاق کرنا اور مخالفت یا اعتراض کی ایک بھی آواز سنائی نہ دینا کھلا برہان ہے اس حقیقت کا کہ یہ عمرؓ کا کوئی اجتہاد نہ تھا بلکہ شریعت کا ایک جانا پہچانا قانون تھا جسے یہ حضرات پہلے سے جانتے آرہے تھے اور حضرت عمرؓ نے مسندِ خلافت سے اس کا اعلان محض اس لئے کیا تھا کہ جو لوگ کم علمی کے باعث اس سے بے خبر ہوں وہ خبردار ہوجائیں۔

ہم اس دعوے کے ثبوت میں کہ یہ حکم نہیں تھا فتویٰ تھا اور اسلام کے کسی بھی دَور میں اللہ کے پیغمبرؐ نے ایک وقت کی تین طلاقوں کو ایک نہیں قرار دیا دس قوی دلیلیں اور رکھتے ہیں مگر بات لمبی ہوچکی اور کافی شافی بھی۔ پھر ابھی ہمیں بہت لمبا سفر طے کرنا ہے لہٰذا اتنے ہی پر اکتفا کرتے ہوئے اتنا اور کہہ دینا چاہتے ہیں کہ مذکورہ قولِ عمرؓ کا ایک یہ مطلب بے شک کچھ قرینِ قیاس ہوسکتا ہے کہ دورِ رسالت یا دورِ صدیقی میں مبہم طلاق کے بارے میں رویہ تھا کہ نیت بر قسم لے لی جاتی تھی۔ اگر نیت ایک کی ظاہر کی گئی تو رجوع کی اجازت مل جاتی تھی۔ لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے زمانے میں دیکھا کہ نئے نئے علاقے فتح ہو رہے ہیں اور لوگ خوب خوب اسلام قبول کر رہے ہیں اس لئے ضروری نہیں کہ ہر مسلمان اتنا سچا مان لیا جائے کہ جھوٹی قسم کھا ہی نہ سکے لہٰذا اب نیت کی تحقیق نہیں ہوگی بلکہ ظاہر الفاظ جس مفہوم کی طرف ڈھل رہے ہوں گے اسی کو تسلیم کیا جائیگا۔

اس معنی میں بے شک تغیّرِ احوال ہوا اور نیت کے معاملہ میں حضرت عمرؓ نے روش بدلی مگر ظاہر ہے کہ اس میں سنتِ نبویؐ یا اسوۂ صدیقی کے خلاف کوئی عنصر نہیں۔ حضورؐ یا صدیق اکبرؓ بھی ایسے لوگوں کا اعتبار تو نہ کرتے تھے جن کا معتبر ہونا مخدوش ہو۔ جن لوگوں پر انھوں نے اعتبار کیا کہ وہ قسم جھوٹی نہ کھائیں گے وہ اپنے جانے پہچانے اسوہ و کردار کے لحاظ سے اس اعتبار کے اہل تھے اور اس وقت کثرت بھی ان ہی کی تھی۔ لہٰذا عام روش اعتبار ہی کی رہی۔ اب دَورِ عمرؓ میں صحابہؓ تو بے شمار گھٹ گئے اور غیر معتبر یا مجہول الحال افراد کی کثرت ہوگئی لہٰذا اب روش اس کثرت ہی کے مطابق ہونی چاہئے تھی۔ حضرت عمرؓ حضورؐ ہی کے نقشِ قدم پر چلے نہ کہ ان کے طریقے کو بدلا۔ وہ بدلنے والوں میں نہیں بلکہ سنتِ نبویؐ اور قانونِ شرعی پر سر کٹا دینے والوں میں تھے۔ رضی اللہ عنہ الف الف مرّۃ۔

اس تقریر سے واضح ہوا کہ جن لوگوں نے بھی اسے اجتہادِ فاروقی کا نام دیا ہے انھوں نے فی الحقیقت ایک رکیک اور سنگین الزام عمر فاروقؓ پر لگا دیا ہے خواہ الفاظ کی لیپا پوتی وہ کیسی ہی کرتے رہیں اور خواہ ارادۃً وہ حضرت عمرؓ کی توہین پسند کرنے والوں میں نہ ہوں۔

روایت کی بحث

آئیے یہ بھی دیکھیں کہ ان روایات کا کیا حال ہے جن روایات سے ہمارے بزرگوں کو یہ پگنڈہ کرنے کا موقع مل رہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ بھی یہ فرمایا کرتے تھے کہ دورِ رسالت اور دَورِ صدیقی اور دورِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں تک تین طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں پھر حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے انھیں تین قرار دیا۔

دراصل متعدد نہیں بلکہ ایک ہی روایت ہے جو متعدد سندوں سے متعدد الفاظ میں بیان ہوئی ہے۔ اسے ابوداؤد اور مسلم شریف وغیرہ کی کتاب الطلاق میں دیکھا جا

ملتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کے جواب میں حضرت ن عباسؓ نے یہ فرمایا کہ ہاں عہدِ رسالت اور دورِ صدیقی ر دورِ عمر کے دو یا تین ابتدائی سالوں تک تین طلاقیں ب ہی شمار ہوتی تھیں پھر حضرت عمرؓ نے انھیں تین کر دیا۔

بات علم و فن کی ہے مگر ہم اپنے عام قارئین کو بھی سمجھانا ا ہتے ہیں اس لئے طول معاف۔ روایت کی حیثیت ر قدر و قیمت معلوم کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اعدِ فن کے مطابق اسے خود جانچا جائے۔ دوسرے یہ کہ سلّم ماہرینِ فن ہیں ان کی آراء پیش کر دی جائیں۔ ہم ونوں ہی اسلوب مختصراً اختیار کریں گے۔

نی نقد

اس روایت کی سب سندوں کا مدار ایک طاؤس نامی اوی پر ہے۔ یہ حضرت ابن عباسؓ کے شاگردوں میں ہیں ن کا حال یہ ہے کہ جس بات کو ابن عباس کے متعدد شاگرد ن سے نقل کر رہے ہیں یہ اسی بات کو کسی اور طرح نقل کر ہے ہیں۔ دوسرے سب شاگرد ماہرینِ فن کے نزدیک ثقہ ر قابلِ اعتبار ہیں لہذا طاؤس کی روایت کو درست مان کر ن سب کو غلط گو ماننا ہوگا۔ تو کیا عمدہ اور صحیح بات یہ ہیں ہے کہ تنہا انھیں ہی کم سے کم اس روایت کے معاملہ یں بھول چوک یا غلط فہمی کا شکار مان کر بہت سے معتبر لوگوں کا اعتبار باقی رکھا جائے۔

دوسری کمزوری یہ ہے کہ یہ بات پایۂ تحقیق کو نہیں پہنچ سکی کہ طاؤس نے اپنے استاد ابن عباسؓ سے کبھی بھی یہ ل سنا ہو۔ امام مسلم تین مختلف سندوں سے یہ قصہ بیان رتے ہیں۔ دو میں وہ یہی بتاتے ہیں کہ طاؤس نے ابو الصہبا ے اور ابو الصہباء نے ابن عباسؓ سے سنا۔ البتہ تیسری میں ، ابو الصہباء کا نام نہیں لیتے بلکہ اس طرح روایت کرتے یں جیسے طاؤس نے براہِ راست ابن عباسؓ سے سنا ہو۔ ہی احتمال ہے کہ امام مسلمؒ نے یا اور کسی درمیانی راوی نے ض اجتہاداً یہ رائے قائم کر کے کہ طاؤس چونکہ ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں اسلئے انھوں نے ابن عباسؓ ہی سے سنا ہوگا ابو الصہباء کا نام حذف کر دیا ہو۔ اس طرح یہ ایک ایسا اجتہاد ہوا جس سے اتفاق کرنا بالکل ضروری نہیں۔ خصوصاً جب ابن عباسؓ کے دوسرے ثقہ شاگرد براہِ راست ابن عباسؓ سے حکم اسکے خلاف نقل کر رہے ہیں تو اور بھی اقرب الی القیاس ہو جاتا ہے کہ طاؤس نے براہِ راست نہ سنا ہوگا۔ رہا ابو الصہباء تو یہ کوئی ایسا راوی نہیں جس کی ثقاہت پر سب کا اتفاق ہو۔ امام مسلمؒ ایک غیر معصوم ہی تھے۔ انھوں نے ابو الصہباء کے واسطے کے بغیر اس روایت کو نقل کرنے میں خطا کھائی ہو یہ مان لینا اس سے بہتر ہے کہ ابن عباسؓ کے ان چھ سات

۳ تیسری زبردست کمزوری یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ تو فتوی تین کے واقع ہونے کا دیتے رہے تھے، یہ کیسے مان لیں کہ ان کی دانست میں دورِ رسالت اور دورِ صدیقی کا قانونِ شرعی ایک طلاق واقع ہونے کا ہو اور وہ اس کے خلاف فتوے دیا کریں۔ انھوں نے اگر کبھی لاعلمی میں کوئی غلط فتوی دیا ہے اور اس کے بارے میں حدیث کا علم بعد میں ہوا ہے تو فوراً توبہ کر لی ہے۔

چوتھی کمزوری یہ ہے کہ یہی طاؤس انہی ابو الصہباء سے یہ روایت اس طور پر بھی نقل کرتے ہیں جس سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ کے قول کا تعلق اُن تین طلاقوں سے تھا جو منکوحہ کو صحبت سے پہلے ہی دی دی جائیں چنانچہ ابوداؤد کی کتاب الطلاق کھول کر دیکھ لیجئے یہ روایت مل جائے گی۔

یہ بیان کا اختلاف اور الجھاؤ اور مذکورہ متعدد کمزوریاں کیا اس بات کا تقاضا نہیں کرتیں کہ دوسری صحیح ترین روایات اور اجماعِ صحابہؓ کے مقابلے میں اس روایت کی آڑ لینے والے ذرا اجتناب کریں اور علم و تحقیق کے منہ پر سیاہی نہ ملیں۔

شہادتیں

اب دوسرا پہلو لیجئے:۔

ذہبی علامہ ابن قیمؒ جن کے خرمنِ علم سے مقالہ نگار

حضرات خوشہ چینی کر رہے ہیں اپنی اعلام الموقعین میں اعتراف کرتے ہیں کہ بیہقی اور امام احمدؒ بن حنبل نے تنبیہ کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے دوسرے سب شاگرد اس بارے میں اپنے استاد سے جو کچھ روایت کرتے ہیں یہ طاؤس کی روایت اس کے خلاف ہے۔ یہی بات اپنے لفظوں میں علامہ شوکانیؒ نے بھی نیل الاوطار میں بیان کی۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس کا ذکر کیا۔ یہ گویا گواہیاں ہیں اس حقیقت کی کہ یہ روایت شاذ و منکر ہے جس سے استدلال ناواقفانِ فن ہی کر سکتے ہیں۔

مشہور استادِ فن علامہ ابن عبد البرؒ نے صریح الفاظ میں اس روایت کو محض وہم اور سراسر غلط کہا ہے۔ ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی اور الجوہر النقی اور الاستذکار۔

نیل الاوطار ہی میں علامہ شوکانی نے علامہ ابو جعفر بن النحاس کا بھی یہ قول نقل کیا ہے کہ طاؤس گو کہ بھلے آدمی ہیں لیکن ابن عباسؓ سے ان کی کئی روایتیں منکر ہیں۔ یعنی قوی روایات کے خلاف۔ لہٰذا وہ قابلِ قبول نہیں اور ارباب علم و بصیرت انھیں رد کرتے ہیں۔

امام قرطبیؒ بھی زیر بحث روایت کو مضطرب قرار دیتے ہیں یعنی استدلال کے ناقابل اور مفہوماً غیر مستقیم۔

ترمذی کے شارح علامہ ابن العربی مالکی کا یہ ارشاد ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے کہ اس روایت کی صحت مسلّم نہیں بلکہ محلِ نظر ہے لہٰذا اسے اجماع پر کیونکر فوقیت دی جا سکتی ہے۔

امام شافعیؒ اور امام نوویؒ کا خیال ہے کہ اگر یہ روایت تسلیم بھی کر لی جائے تو اسے منسوخ ماننا ہوگا۔ ملاحظہ ہو فتح الباری۔

یہاں ہم نے جلد اور صفحات کے حوالوں کا التزام اسلئے نہیں کیا کہ اوّل تو یہ منقولات اہل علم کے جانے پہچانے ہیں دوسرے انھیں ہر محوّلہ کتاب کی بحثِ طلاق میں ہر شخص ڈھونڈ سکتا ہے۔

اب اہل انصاف فیصلہ فرمائیں کہ ماہرینِ فن کی شہادتوں اور فنی نقد کی ظاہر کردہ کمزوریوں کا نقشہ جس روایت کے بارے میں یہ ہو اسے بنیاد بنا کر قوی روایات کو ٹھکراد[ینا] اور اجماع کے خلاف آواز بلند کرنا کیا اہلِ بصیرت او[ر] واقفانِ فن کا کام ہو سکتا ہے۔ خود مولانا اکبر آبادی اس پر ٹھنڈے دل سے غور فرمائیں۔

دلائل عقلیہ

مولانا کے روایتی و نقلی دلائل کے بعد اب ذرا عق[لی] دلائل پر بھی توجہ کر لی جائے۔

وہ فرماتے ہیں کہ مرد کی نیت کا اعتبار ہونا چاہ[یے] اس کے لئے وہ حدیث الاعمال بالنیات کا حوالہ [دیتے] ہیں۔

ہماری گذارش یہ ہے کہ اول تو الاعمال بالنی[ات] والی حدیث سے استدلال کا یہ محل ہے نہیں۔ یہ حدیث قانون کی بحث میں کام نہیں آتی اس کا تو تعلق باری تع[الیٰ] کے یہاں قبولیت اور عدم قبولیت سے ہے۔ مثلاً زید ح[ج] ادا کرتا ہے تو چاہے اس کی نیت محض یہ رہی ہو کہ لوگ [اسے] حاجی کہہ کر پکاریں مگر قانونِ شریعت بہر حال یہی فیصل[ہ] دے گا کہ فریضۂ حج سے وہ فارغ ہوا حالانکہ فسادِ نیت [کے] باعث اللہ کے یہاں اس کا حج قبول نہ ہوگا۔ خود حضورؐ [نے] یہ الفاظِ مبارکہ فرما کر ہجرت کی مثال دی ہے کہ جو شخ[ص] اللہ کی خاطر ہجرت کرے گا وہ مستحق ثواب ہوگا اور ج[و] شخص کسی عورت یا کسی اور کی خاطر ہجرت کرے گا اس[کی] ہجرت موجبِ ثواب نہ ہوگی۔ حضرت عمرؓ کا یہ ارشا[د] صحیح روایات میں منقول ہے کہ نیتیں تو اللہ جانے۔ ہ[م] ظاہر کے مطابق فیصلے دیں گے۔

غرض اس حدیث سے زیر بحث معاملے میں استدلا[ل] درست نہیں۔ دوسرے جھوٹ بولنا آج جس قدر عا[م] ہو چکا ہے اس کی موجودگی میں اعتبار نیت کا فتویٰ د[م] کم سے کم ایسے معاملے میں تو معقولیت نہیں کہلا سکتا [جو] زندگی بھر زنا کے خطرے تک منتج ہو۔

تیسرے چلئے نیت کی بات ہم نے مان لی لیکن آ[پ]

موقف تو یہ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین مانی ہی نہ جائیں خواہ صریح عدد کے ساتھ دی گئی ہوں۔ یہی موقف دیگر مقالہ نگاروں نے بھی اختیار فرمایا ہے تو نیت کی بحث کا کیا موقعہ رہا۔ کیا آپ یا کوئی بھی اہل علم اس سے بے خبر ہے کہ صریح الاطلاق افعال و اقوال میں نیت تحقیق طلب نہیں ہوا کرتی۔ ایک شخص اقرار کرے کہ مجھ پر فلاں شخص کے پندرہ روپے ہیں تو اب یہ سوال نہیں اٹھے گا کہ پندرہ سے کیا مراد ہے۔ اگر دوسرے وقت یہ شخص یوں کہنے لگے کہ میری نیت تو چھ روپے تھی اور دلیل یہ دے کہ پندرہ کی اکائی اور دہائی کو اگر اوپر نیچے رکھ کر جوڑا جائے تو چھ ہی بنتے ہیں ــــ فرمائیے کیا اس مسخرے پن کو لائق التفات سمجھا جائے گا؟

مولانا نے "نیت" کی بات کہہ کر ابتداءً تو تأثر یہ دیا کہ وہ صرف ایسے واقعات پر اظہارِ خیال کر رہے ہیں جن میں اصولاً نیت کا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اگلے ہی صفحے پر وہ علماءِ مجتہدین کو جن فیصلوں کی گنجائش دے رہے ہیں ان میں پہلا ہی فیصلہ یہ ہے:۔

"(۱) تین طلاقیں جو ایک مجلس میں ایک ہی لفظ سے دی جائیں وہ ایک طلاق سمجھی جائیں گی اور طلاق رجعیہ ہوگی۔"

اس سے ظاہر ہے کہ نیت والی بات تو بس یونہی کہہ دی گئی ہے۔ اصل مقصود یہ ہے کہ کسی طرح بھی ایک وقت میں تین طلاقیں تین نہ مانی جائیں۔ ایک شخص بیک لفظ تین طلاق دیتا ہے یعنی یوں کہتا ہے کہ تجھ پر تین طلاق۔ موصوف کی رائے ہے کہ اس وقت بھی ایک ہی طلاق پڑنے کا فیصلہ دینا چاہئیے جب یہ بات تھی تو آخر بیسیوں سطریں نیت کے پہلو پر لکھنے کی زحمت کیوں فرمائی گئی۔ دنیا اور دین کا کوئی قاعدہ ایسا نہیں جس کی رو سے عدد کے تلفظ اور تعین کے بعد بھی یہ سوال اٹھتا ہو کہ قائل کی نیت اس عدد سے کیا تھی۔

ایجابی دلائل کے بعد مولانا یہ بھی رقم طراز ہیں:۔

"اب آئیے جو حضرات مذکورہ بالا تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں اور اس کے شدید مخالف ہیں ان کے دلائل کا بھی جائزہ لیں۔"

ہم تو خوش ہوئے تھے کہ اب کام کی چیز آئے گی۔ خوش اس لئے ہوئے تھے کہ خود ہم بھی مولانا سے کم ان عورتوں کے ہمدرد نہیں جنھیں تین طلاقیں دیدی جاتی ہیں۔ اگر واقعۃً ایسے دلائل سامنے آجائیں کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کا قصہ ہی پاک ہو تو ہمیں تو قدرتاً اس سے مسرت ہی ہوگی لیکن افسوس کہ مولانا نے امام ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیمؒ کی بعض کتابوں کا حوالہ دے کر بات ختم کردی اور فرمادیا کہ انھیں ملاحظہ کیجئے مخالف حضرات کے دلائل کا جواب مل جائے گا۔

گویا مولانا یہ تصور فرما رہے ہیں کہ فریقِ ثانی آج تک ان کتابوں سے بے خبر ہی ہے حالانکہ یہ صدیوں قبل کی کتابیں تمام علماء کے لئے جانی پہچانی ہیں اور علمائے سلف و خلف نے ان کو بے شمار بار پڑھا ہے۔

ہم امام ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے بہت زیادہ مداح میں ہیں لیکن ہمیں اعتراف ہے کہ ان بزرگوں نے طلاقِ ثلاثہ کے مسئلہ پر جو بھی دلائل اپنے موقف کے لئے دیئے ہیں وہ ہمیں اپیل نہیں کرسکے حالانکہ عقیدت کا تقاضا تھا کہ اپیل کرتے۔ لیکن عقیدت اپنی جگہ اور علم و تحقیق اپنی جگہ۔ یہ حضرات یہ ثابت کرنے میں ہرگز کامیاب نہیں ہوسکے ہیں کہ عہدِ رسالت میں بیک وقت تین طلاقیں کسی صورت میں بھی پڑتی ہی نہیں تھیں۔ نہ ان کے مجموعی دلائل اتنے مضبوط ہیں کہ سوادِ اعظم کا اجماعی مسلک ان کے مقابلے میں کمزور محسوس ہو۔

اگر مولانا کے نزدیک یا کسی اور کے نزدیک ان بزرگوں نے کوئی ایسی دلیل واقعی دی ہے جو حقیقۃً تسلی بخش ہے تو تجلی کے صفحات حاضر ہیں اسے پیش کیا جائے۔

حالات کے تغیر کی حقیقت

مولانا اور دیگر مقالہ نگاروں نے یہ باور کرانے کی

کوشش کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے طلاقِ ثلاثہ کے قاعدے میں جو تبدیلی فرمائی وہ تغیر پذیر حالات کے تقاضے کے تحت فرمائی اور اس سے ثابت ہوا کہ یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جو حالات کی تبدیلی سے اثر پذیر ہو سکتا ہے۔

مولانا نے اور بعض اور حضرات نے ہیکل کے حوالہ سے تغیر حالات کا جو نقشہ کھینچا تھا اس پر تو ہم ماہِ گذشتہ نظر ڈال چکے۔ آپ نے دیکھا کہ وہ محض شاعری ہے ایسی شاعری جسے بنیاد مفروضات پر اٹھائی گئی ہے۔ اب ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ آج وہ کونسے حالات پیش آگئے ہیں جن کی بنا پر یہ انسب قرار پائے کہ ایک وقت کی متعدد طلاقوں کو بس ایک ہی مانا جائے۔

تمام مقالات سے تغیر حالات کا جو خلاصہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آج جہالت عام ہے۔ عامۃ المسلمین اس سے بے خبر ہیں کہ طلاقِ رجعی کیا ہوتی ہے۔ بائنہ کیا اور مغلظہ کیا۔ ان میں سے اکثر اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے ہیں کہ جب تک تین طلاقیں نہ دو طلاق پڑتی ہی نہیں اسی لئے وہ کھٹ سے تین دے ڈالتے ہیں۔ ایسی حالت میں اسے طلاقِ مغلظہ قرار دینا مطلقہ پر بڑا ظلم ہے اور بچوں کے لئے سامانِ تباہی بھی۔

تغیر حالات کے اس نقشے پر ہم پہلے بھی کلام کر چکے ہیں لیکن اس جائزے کا تقاضا ہے کہ یہاں بھی کلام کریں۔

پہلا اعتراض تو اس پر اصولی واقع ہوتا ہے کہ دین اور دنیا دونوں کے قوانین میں یہ قاعدہ ایک طے شدہ اصل کی حیثیت رکھتا ہے کہ قانون سے ناواقفیت ہرگز ایسا عذر نہیں جس کی بنا پر کوئی بھی فعل کالعدم قرار پائے۔ اسی اصل پر ہزاروں مسائل استوار کئے گئے ہیں اور دنیا بھر کے دانشور اور ماہرینِ قانون اسے ایسی اساس تصور کرتے ہیں جسے اگر ڈھا دیا جائے تو قانون کا نظام ہی تہہ و بالا ہو جائے۔

ضرورت تو نہیں تھی کہ ایسی مسلم اصل کے لئے کوئی دلیل لائی جائے لیکن اتمامِ حجت کے طور پر ہم اس حدیث کی طرف اپنے بزرگوں کو توجہ دلائیں گے جو بخاری اور دیگر کتب حدیث میں موجود ہے۔ یہ حدیث ہے ابن عمرؓ کے طلاق دینے کی۔ انھوں نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دی کیونکہ انھیں علم نہیں تھا کہ ایسا کرنا گناہ ہے۔ حضورؐ کو جب پتا چلا تو ناراض ہوئے اور حضرت عمرؓ کو حکم دیا کہ جاؤ اپنے بیٹے سے کہو طلاق سے رجوع کر لے۔

یہاں ایک تو حضرت ابن عمرؓ کی لاعلمی ہے اور دوسرے فعل کا ممنوع ہوتا ہے۔ ان دونوں کے باوجود فعل بے اثر نہیں گیا اور طلاق پڑ گئی۔ اگر نہ پڑتی تو رجوع کا حکم کیوں دیا جاتا۔

پھر اسی جگہ بخاری نے ایک اور حدیث دہرا کر پیش کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ کسی نے ابن عمرؓ سے پوچھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں طلاق دیدی ہے، آپ کیا کہتے ہیں۔ ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ اس سے کہو رجوع کر لے اور طلاق ہی دینی ہو تو پاکی کی حالت میں دے۔ اس نے کہا کیا یہ حیض والی طلاق شمار میں آئے گی۔ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کیوں نہیں۔ اگر کوئی شخص غفلت و حماقت میں مبتلا ہو جائے تو کیا حکمِ شریعت معطل ہو جائے گا۔ ابن عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں ارایت ان عجز واستحمق۔ اس کے بارے میں مستند شارحینِ حدیث کہتے ہیں کہ اس کا تعلق ایک کلام محذوف سے ہے۔ یعنی حضرت ابن عمرؓ کا مطلب یہ تھا کہ :-

ارایت ان عجز واستحمق یسقط عنہ الطلاق حمقہ او یبطلہ عجزہ (بخاری کتاب الطلاق)	کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ اس شخص کی حماقت و غفلت اس کی طرف سے طلاق پڑنے کو روک دے گی۔

یہ مطلب چونکہ دلالتِ کلام اور بول چال کے قواعد سے ظاہر تھا اس لئے الفاظ کا زبان پر لانا ضروری نہ ہوا۔ اس سے بطورِ نص معلوم ہوا کہ کسی شخص کی قانون سے ناواقفیت یا مغفل پن ایسی چیز نہیں جو فعل کی تاثیر اور قانونِ شرعی کے نفاذ و اجراء میں مانع آجائے۔ نفرا سلئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمرؓ کی طلاق کو

واقع قرار دیا تھا حالانکہ ابن عمرؓ صحیح قانون سے ناواقف تھے یا اس کے سلسلے میں غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ پھر آخر آج ہی کے مسلمانوں میں کونسا سرخاب کا پر ہے کہ ان کی قانون سے ناواقفیت یا غفلت قانون کو اپنی تاثیر ظاہر کرنے سے روک دے۔

دوسرا اعتراض واقعاتی رخ سے ہے۔

ذرا غور کیا جائے۔ عرب جاہلیت میں طلاق و رجوع کی کوئی حد معین نہیں تھی۔ جتنی بار چاہے طلاق دو اور رجوع کرتے رہو۔ اب اسلام آتا ہے اور قانون صادر کرتا ہے کہ صرف دو طلاقوں تک حق رجوع ہے۔ تیسری اس حق کو ختم کر دیتی ہے۔ یہ زمانہ پریس کا تو ہے نہیں کہ آیات نازل ہوئیں اور چھپ کر سب طرف پھیل گئیں۔ اس کے علاوہ کفر و اسلام میں شدید مقابلہ جاری ہے۔ دسیوں اور اہم مسائل موضوع گفتگو اور مرکز توجہ ہیں۔ آیات مختلف احکام و ہدایات لئے نازل ہوئے چلی جا رہی ہیں۔ ایسے میں یہ تو تصور ہی نہیں کیا جاسکتا کہ حضورؐ نے صرف ان آیات کو جو طلاقوں سے متعلق نازل ہوئی تھیں خاص طور پر اس قدر مشتہر کر دیا ہو کہ وہ سب مسلمانوں کے علم میں آگئی ہوں۔ عادت کے مطابق آپ نے بوقت نزول انھیں قریبی صحابہ کو سنایا اور پھر دیگر موضوعات کی آیات نازل ہوئیں تو ان پر توجہ کی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہونا ہی چاہیئے تھا کہ بیشمار مسلمانوں کو فوری طور پر پتا نہ چل سکے کہ طلاق کے مروجہ قواعد میں اسلام نے کیا تبدیلیاں کی ہیں۔

پھر مقالہ نگار حضرات کا دعویٰ ہے کہ پورے زمانہ رسالت میں اور پورے دور صدیقی میں ایک وقت کی متعدد طلاقیں ایک ہی تھیں لہذا اور بھی یہ بات یقینی ہوگئی کہ تقریباً سارے ہی مسلمان اس تصور تک سے عاری ہوں کہ ایک وقت میں ایک سے زائد طلاقیں بھی پڑ سکتی ہیں۔ وہ تو آیت قرآنی کی روشنی میں بھی اور حضورؐ کے فیصلوں اور دور صدیقی کے فتووں کی روشنی میں بھی قطعی طور پر مطمئن ہوں گے کہ ایک وقت میں ایک ہی طلاق پڑے گی چاہے کتنی ہی دے ڈالو۔

یہ حالت کیا اس کی متقاضی تھی کہ حضرت عمرؓ اٹھیں اور دفعتاً یہ فیصلہ کر ڈالیں کہ آج سے ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی؟ اس کا تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک لوگوں کا اس خوش فہمی میں مبتلا ہونا کہ ایک وقت میں بس ایک ہی طلاق پڑ سکتی ہے اس کا متقاضی ہے کہ ان کی خوش فہمی کو ہوا میں تحلیل کرتے ہوئے ایک ایسا حکم نافذ کیا جائے جس سے وہ واقف ہی نہ ہوں۔

اگر یہی بات ہے تو پھر یہ کیسا تقلیدِ عمرؓ کا دعویٰ ہے کہ آج ہمارے بزرگ لوگوں کی جہالت و غفلت سے مفاہمت کر لینا چاہتے ہیں اور سوادِ اعظم کے فتوے اور موقف میں ایسی تبدیلی کو تقاضائے مصلحت بتاتے ہیں جو جہالت و غفلت کی رعایت پر مبنی ہو حالانکہ فعلِ عمرؓ تو اسکی سراسر ضد نظر آرہا ہے۔

اس منطقی اشکال کے علاوہ ذرا ایمانداری کے ساتھ واقعات پر نظر ڈالئے۔ کیا واقعی عام مسلمان یہ تصور کرتے ہیں کہ تین طلاقوں کے بغیر طلاق پڑتی ہی نہیں۔؟ ۔ بائن مغلظہ وغیرہ اصطلاحوں کو چھوڑ دیجئے۔ ان سے بے شک عوام بے خبر ہو سکتے ہیں اور ہونے ہی چاہئیں لیکن سادہ معانی کے اعتبار سے اس سوال کا ایک ہی جواب ہے۔ یہ کہ ایسی بات خواہ مخواہ گھڑ لی گئی ہے۔ واقعاتی اعتبار سے یہ سو فی صدی جھوٹ ہے۔ کہیں کوئی مسلمان گھرانا (الا ماشاء اللہ) ایسا نہیں پایا جاتا جہاں یہ سمجھا جاتا ہو کہ ایک طلاق طلاق ہی نہیں ہوتی بس تین دو جب طلاق پڑے گی۔ نکاح گھر گھر کی ضرورت ہے لہذا جاہل سے جاہل گھرانا بھی اس کی اسلامی حیثیت سے واقف ہوگیا ہے اور طلاق چونکہ اسی سے مربوط ہے اس لئے اس کی بھی اسلامی حیثیت مجملاً ہر ایک جانتا ہے۔ تین طلاقوں کی اصطلاحی تعبیر "مغلظہ" چاہے اس کے کانوں میں نہ پڑی ہو مگر یہ یقیناً کانوں میں پڑا ہوتا ہے کہ تین طلاقیں آخری

ر جے کی طلاقیں ہیں۔ "تین" کا عدد استعمال کرنا ہی دلیل
ہے اس بات کی کہ اسلامی قاعدہ اس کے کم سے کم تحت
شعور میں جگہ لئے ہوئے ہے ورنہ تین کیوں وہ سو کیوں نہیں
یتا، دس کیوں نہیں دیتا۔ ہزار کیوں نہیں دیتا۔ اسے تحت
شعوری طور پر احساس ہے کہ تین سے زائد تو فالتو اور لغو
و تی ہیں۔ یہی احساس انتہائی جوشِ غضب میں بھی
س سے تین کا عدد نکلوا تا ہے۔ پھر یہ کیسے مانا جائے کہ
س کا اقدام ناواقفیت پر مبنی ہے۔

طلاق ایک ایسا لفظ ہے جو پوری دنیا میں معروف
ہے۔ ہر زبان میں اس کے مرادفات شائع ذائع ہیں۔ یہ
ی سب جانتے ہیں کہ بائن اور رجعی اور مغلظہ کی تقسیم
رف اسلام نے کی ہے باقی تمام اقوام میں طلاق کی ایک
ہی قسم معروف ومروج ہے۔ یعنی بائن۔ گویا رجوع کا سوال
ہیں اور دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو حلالہ کی بھی قید
ہیں۔ ایسی حالت میں کسی جاہل سے جاہل مسلمان گھرانے
عام تصوراتِ زمانہ کے تحت اگر غلط فہمی لاحق ہو سکتی ہے
یہ ہو سکتی ہے کہ طلاق سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ کوئی طلاق
ی نہیں جس کے بعد شوہر بلا تکلف مطلقہ کو پھر روک لے۔
ر اس کے برعکس یہ غلط فہمی کیسے ہو سکتی ہے کہ تین طلاقوں
بغیر طلاق نہیں پڑے گی۔ اس غلط فہمی کے لئے کوئی
طقی یا نفسیاتی جواز نہیں۔ تین کا عدد ہی اس حقیقت
غماز ہے کہ اسلامی قوانینِ طلاق کی بازگشت تحت
شعور کے کسی گوشے میں مرتسم ضرور ہو چکی ہے ورنہ یہ
مدرسہ اور کہیں سے نہیں آ سکتا۔ واقعہ بلا شبہ اور صرف
ہے کہ جاہل سے جاہل مسلمان جس وقت "تجھ پر تین طلاق"
الفاظ بولتا ہے اس وقت اس کی نیت یہی ہوتی ہے کہ
ی سے بالکلیہ قطع تعلق کر لے۔ وہ شعور کے ساتھ نہ سہی
تحت الشعور کی رہنمائی میں ارادۃً وہ الفاظ استعمال کرتا
جو انقطاع کے لئے آخری اور انتہائی ہیں۔ لہٰذا صریح
د بولنے کی صورت میں یہ کہا ہی نہیں جا سکتا کہ اس نے
خبری کی بنا پر یہ عدد بولا۔

پھر بھی اگر ہمارے دانشوروں کی رائے یہ ہے کہ عدد
کو نظر انداز کر کے ایک ہی طلاق کا فتویٰ دیا جائے تو
اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ طلاق کو کوئی قانونِ شرعی
نہیں سمجھتے بلکہ ایسا لٹو سمجھتے ہیں جسے ہم جب جس طرح چاہیں
گھما یا روک سکتے ہیں۔

مولانا اکبرآبادی نے آخر میں شیخ جمال الدین القاسمی
کی ایک عبارت نقل کی ہے:۔

> "اللہ کی قسم دل رنج والم کے مارے پاش پاش ہوا
> جاتا ہے اور آنکھیں خون کے آنسو بہاتی ہیں کہ
> آج جہالت اور علم دین سے بے خبری کے باعث
> مسلمانوں کی حالت کیا ہو گئی ہے چنانچہ آج
> ہماری عدالتیں اور محاکم شرعیہ مظلوم عورتوں کی
> شکایتوں سے پُر ہوتے ہیں اور حالت یہ ہو گئی ہے
> کہ شوہر اپنے ظلم وعدوان اور بیویوں کے ساتھ
> حق تلفی سخت بے رحمی کا معاملہ کرنے کے باعث
> اسلام کے لئے ننگ وعار بن گئے ہیں۔ دوسری
> قومیں یہ سب کچھ دیکھتی ہیں اور ہمارا مذاق اڑاتی
> ہیں اور اسلام کے ساتھ تمسخر کرتی ہیں۔"

ہمارا جواب شیخ کو بھی اور مولانا اکبرآبادی کو بھی یہ ہے
کہ خدائے وحدہٗ لاشریک کی قسم ہم بھی اور ہمارے ہم مسلک
بے شمار حضرات بھی عورتوں کے دشمن نہیں ہیں بلکہ آپ
کی طرح ہمارے قلوب بھی عورت کی ہر مظلومیت سے پارہ
پارہ اور آنکھیں اشکوں سے تر ہیں۔ لیکن اس جذباتیت سے
یہ آخر کیسے ثابت ہو جائے گا کہ عورت کی مظلومیت اور
مردوں کے ظلم وحق تلفی کا سارا مکروہ افسانہ بس ایک اسی
محور پر گردش کر رہا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں
تین قرار پا گئی ہیں۔ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے ایک دیہاتی
نے یہ تصور کر لیا تھا کہ اللہ نے بارش میری چادر بھگونے
کے لئے کی ہے!

بزرگو اور دانشورو! جیسی کچھ مکروہ صورتِ حال

موجود ہے اس میں اگرچہ آپ نے یک رخے طور پر مرد ہی کو ہر حال میں خطاوار تصور کر لیا ہے اور عورتوں کی بے راہ روی اور بدمزاجیوں اور بدکرداریوں کو قطعاً نظر انداز کر دیا ہے۔ تاہم اسے نظر انداز کر کے بھی کہا بس اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ نحوس صورتِ حال نتیجہ ہے اسلام فراموشی کا۔ دنیا پرستی کا۔ غلط ماحول و تربیت کا۔ ہوسناکی اور شقاوت کا۔ آپ قانون اور تبلیغ کے تمام ذرائع ان اوصافِ خبیثہ کی اصلاح کے لئے استعمال کیجئے۔ علمِ صحیح کو پھیلائیے۔ اسوۂ رسولؐ اور تعلیماتِ ہدایت کو عام کیجئے۔ معاشرے کو اسلام کے سانچے میں ڈھالئے۔ جزاک اللہ سبحان اللہ۔ لیکن یہ کیا مذاق ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کے سلسلہ میں آپ یہ سارا گریہ و ماتم اس انداز میں لا رہے ہیں گویا یہی مسئلہ ساری خباثتوں کا تخم اور مصدر و منبع ہو۔

اللہ نے اجازت دی ہے کہ تین طہروں میں تین طلاقیں دے سکتے ہو۔ عورتوں کی بربادی، بال بچوں کی تباہی اور دوسرے تمام بھیانک امکانات جنھیں آپ حضرات ایک وقت کی تین طلاقوں کے سلسلے میں پیش کرتے ہیں اس صورت میں بھی جوں کے توں موجود ہیں۔ پھر کیا آپ کی منطق کا حاصل یہ نہ نکلنا چاہئے کہ سرے سے یہ اجازت ہی مسترد کر دی جائے اور مرد کو مجبور کیا جائے کہ وہ کسی حال میں طلاق دے ہی نہ سکے۔ اس سے کیا فرق پڑتا ہے کہ اس نے یک وقت تین طلاقیں دیدیں۔ ایک بھی دیتا اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں حاصل وہی نکلتا جو تین کا نکلتا ہے۔ پھر یہ سارے امکانات جوں کے توں باقی نہیں رہے ہے۔

عدالتوں میں عورتیں شوہروں کے ظلم و عدوان کی شکایتیں لے کر جاتی ہیں ان کا اس سے کیا جوڑ ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہیں یا ایک۔ وہ شکایتیں دوسرے ہی موضوعات و معاملات کا شاخسانہ ہوتی ہیں۔ بے رحمی، حق تلفی، سنگدلی، سب کی قباحت مسلّم اور مظلوم عورتوں کی دادرسی ضروری لیکن پھر وہی عرض کیا جائے گا کہ زیرِ بحث مسئلہ سے اس کا کیا تعلق؟ اسلامی قوانین نے عورتوں کے لئے ہر طرح کا انصاف مہیا کیا ہے۔ مرد ان قوانین پر عمل نہ کریں تو عمل کرانے کی راہ سوچئے۔ ایسی عدالتیں قائم کیجئے جن سے عورتوں کو انصاف بہ آسانی ملے۔ مگر عورتوں کے ہمدرد بن کر شریعت کے ایک ایسے قانون کو تو نہ بدلئے جس کے بدلنے سے مجموعی صورتِ حال میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ جس کے بدلنے سے نہ مرد کی سنگدلی نرم دلی میں نہ خباثت شرافت میں نہ حق تلفی ادائگیِ حقوق میں تبدیل ہو سکتی ہے۔

سچ یہ ہے کہ تین طلاقوں کی بحث میں اس طرح کا جذباتی احتجاج ایک طرح کا فریب اور مغالطہ انگیزی ہے جسے ناروا طور پر دلیل کا قائم مقام بنا دیا جاتا ہے حالانکہ قانون کا سنجیدہ اور دُوررس موضوع کبھی اس طرح کی نامعقول جذباتیت سے اثر پذیر نہیں ہو سکتا۔ یہ تو ایسا ہی ہوا کہ ایک ثابت شدہ قاتل کو پھانسی دی جانے لگے تو ہم شور مچائیں کہ اس کی بیوی بیوہ ہو جائے گی اور بچے لاوارث۔ وہ تو ہونے ہی ہیں۔ یہ پیرائیہ قانون کی کارکردگی کو نہیں روک سکتا۔

حالانکہ اس شور مچانے میں ایک نوع کی منطقی معقولیت بھی ہے۔ تین طلاقوں کے زیرِ بحث مسئلے میں تو اس کا بھی وجود نہیں۔ یہ تو ظلم و عدوان کا سرے سے کوئی علاج ہی نہیں کہ مرد تین طلاقیں دے اور آپ کہیں کہ ایک پڑی۔ ایک بھی کیوں پڑنے دیتے ہیں جب کہ رجوع کرنا نہ کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔ وہ رجوع نہ کرے تو یہ ایک بھی بہ اعتبار حاصل وہی سارے دُھڑے کھڑے کر دے گی جن کا رونا غلط طور پر رویا جاتا ہے۔

ایک اور بات۔ اس انداز کے جملے کہ:۔

"دوسری قومیں یہ سب کچھ دیکھتی ہیں اور ہمارا مذاق اڑاتی ہیں اور اسلام پر تمسخر کرتی ہیں۔"

مغرب سے مرعوب حضرات بعض اور مسائل کے پیشِ منظر میں بھی بولتے ہیں۔ جیسے ایک سے زیادہ بیویوں کا مسئلہ۔ بیمہ اور سود کا مسئلہ۔ ذبیحے کا مسئلہ۔ اس طرح کے اکثر مسائل

ں اہل مغرب کی خندہ زنی انھیں پریشان کرتی ہے اور
چاہتے ہیں کہ اسلامی قوانین کو مغربی فنکاروں کی پسند
ے مطابق ڈھال دیا جائے۔

طنز و طعن سے ہٹ کر مولانا ایک بات سوچیں۔
سے کچھ پہلے ہمارے اپنے ملک کے برادرانِ وطن بھی اور
یا بھر کے عیسائی بھی نفسِ طلاق پر ہی معترض تھے کیونکہ
ن کے یہاں "طلاق" تھی ہی نہیں۔ وہ کہتے تھے کہ اسلام
نے "طلاق" کا شوشہ نکال کر رشتۂ نکاح کو کھیل بنا دیا
ہے۔ اس کی تقدیس ختم کر دی ہے وغیر ذلک۔

بنایا جائے اگر ہمارے بزرگانِ سلف دنیا بھر کے
ں اعتراض و تمسخر سے متأثر ہو کر قانونِ طلاق کو دفن
ر دیتے تو آج ہم کہاں ہوتے جب کہ دنیا نے جھک مار کر
لاق کی ضرورت تسلیم کر لی ہے۔

اکثر دنیائے عرب کی داڑھیاں تو مغرب زدگی نے
م کرا دی ہیں، مصر جیسے بعض ممالک میں قوانین اسلامیہ
بھی کاتی تختۂ مشق بنایا جا چکا ہے۔ اب کیا ہم فقرائے
لام بھی اسی راہ پر چلیں!

فظ ابن قیمؒ

حافظ ابن قیمؒ پر اللہ کی ہزار ہزار رحمتیں ہوں بڑے
ے کے عالم تھے اور پیکرِ صدق و صفا بھی۔ اس مسئلہ میں
ے استاد امام ابن تیمیہؒ سے بھی زیادہ زور شور انھوں نے
دکھایا ہے اور کوئی کوشش اپنے پسند کردہ موقف کو ثابت
نے میں اٹھا نہیں رکھی ہے۔ لیکن کیا واقعی انھیں کامیابی
ئی؟ — اس کا تقلیدی نہیں تحقیقی جواب یہ ہے کہ
ں نہیں ہوئی اور ان کا اجتہاد غلط رہا۔

یہ گنجائش تو ان مختصر صفحات میں نہیں کہ زاد المعاد
اعلام الموقعین اور اغاثہ میں جتنا کچھ انھوں نے
یا ہے اس سب پر نقد کیا جا سکے لیکن بقدرِ ضرورت
بنا باتیں عرض کریں گے جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ
کے فکر و تفقہ نے ٹھوکر کھائی ہے اور ان کے دلائل میں

انضباط پیدا نہیں ہو سکا ہے۔ و باللہ التوفیق۔

پہلی بات یہ لیجئے کہ حافظ ابن قیمؒ نے جملہ صحابہؓ کے
فتاویٰ کی تلاش و تحقیق کے بعد ایک دیانت دار آدمی
کی طرح اس بات کا اقرار کیا ہے کہ سوائے حضرت ابن
عباسؓ کے کسی بھی ایک صحابی کا ایسا فتویٰ قابل اعتماد
ذرائع سے نہیں مل سکا جس میں طلاقِ مجموع (ایک وقت
کی تین طلاقوں) کو ایک قرار دیا گیا ہو۔ (ملاحظہ ہو انکی
اغاثۃ اللھفان ص۱۴۱) صاف ظاہر ہے کہ تلاش میں
انھوں نے کوئی کسر نہیں چھوڑی ہو گی اور ان جیسے وسیع
العلم کا دائرۂ تلاش بھی ایسا ویسا نہیں ہو سکتا لہٰذا ان
بزرگوں کو حیا آنی چاہیئے جو غلط سلط روایتوں کے سہارے
حضرت علیؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ تک کا نام اپنے
طرف داروں میں شمار کرا دیتے ہیں۔ یہ محض سطحیت ہے جس
کا ثبوت ابن قیمؒ کے مذکورہ اعتراف سے ملتا ہے۔

اب دیکھئے۔ ابن عباسؓ کے بارے میں بھی ابن قیمؒ
یہ نہیں کہتے کہ تین کو تین ہی ماننے کے جو فتاویٰ ابن عباسؓ
کی طرف منسوب ہیں وہ خلاف واقعہ ہیں بلکہ وہ اغاثہ کے
اسی صفحہ پر پورے تیقن کے ساتھ فرماتے ہیں کہ "بغیر کسی ریب
شک کے یہ بات ثابت ہے کہ حضرت ابن مسعود، حضرت علی
اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم بیک وقت دی جانے
والی تین طلاقوں کو تین ہی سمجھتے تھے اور اسی کے مطابق
فتوے دیتے تھے۔"

لیکن اسی کے ساتھ ان کا خیال یہ ہے کہ ابن عباسؓ
نے کبھی نہ کبھی ایک واقع ہونے کا بھی فتویٰ دیا تھا جس سے
اندازہ ہوتا ہے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ میں اسکی
مثالیں موجود ہوں گی۔ ورنہ ابن عباس کبھی بھی ایسا
فتویٰ نہ دیتے۔

اس خیال کے لئے وہ وہی طاؤس والی روایت
پیش کرتے ہیں جس پر ہم تفصیلی نقد کر آئے۔ اتنے بڑے
علامہ ہو کر از راہِ بشریت وہ روانیٔ کلام میں یہ بھول گئے
کہ اس روایت کا کیا حال ہے اور اس پر اگر اعتبار کر لیا

جائے تو لا محالہ حضرت ابن عباسؓ کے اُن بہت سے شاگردوں کو غلط بیانی کا مرتکب ماننا پڑتا ہے جنھوں نے صراحتاً یہ بیان کیا کہ ابن عباسؓ ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے تھے۔ ان شاگردوں کو طاؤس کے مقابلے میں جھوٹا ٹھیرا دینا جہاں قانونِ شہادت اور فنِ روایت کے اصول کی صریح خلاف ورزی ہے وہیں یہ بڑا نقصان اس میں واقع ہوتا ہے کہ یہ شاگرد بخاری و مسلم جیسے اجلّ محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اور ان کی روایات ان حضرات نے قبول کی ہیں۔ خصوصاً ایک شاگرد سعید بن جُبَیر تو ابن عباسؓ کے وہ خصوصی شاگرد ہیں جو ائمۂ حدیث کے یہاں مسائل طلاق میں سند (اتھارٹی) کا درجہ رکھتے ہیں۔ آج کے محاورے میں سپیشلسٹ یعنی درجۂ تخصص رکھنے والا۔ ابن قیمؒ کوئی تسلی بخش توجیہ اس کی نہیں پیش کر سکے ہیں کہ اکیلے طاؤس کے بالمقابل ان مستند راویوں کو پایۂ اعتبار سے گرا دینا فنِ حدیث اور عدل و معقولیت کے کون سے تقاضے سے مطابقت رکھتا ہے۔ اگر مولانا اکبر آبادی یا دوسرے مقالہ نگار ابن قیمؒ یا ابن تیمیہؒ کی کوئی ایسی توجیہ دکھلا سکیں تو ہم ان کا شکریہ ادا کریں گے۔

جب یہ بات ہے تو ابن قیمؒ وغیرہ کا یہ کہنا ہوا میں گرہ باندھنے کے مرادف ہو جاتا ہے کہ ابن عباسؓ نے کبھی تو ایسا فتویٰ دیا ہی تھا بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہوگا۔ یہ بات اگر واقعات کے مطابق بھی ہوتی جب بھی ہم یہ کہہ سکتے تھے کہ جس طرح بیعِ صرف کے غلط فتوے سے انھوں نے حدیثِ رسولؐ سن لینے کے بعد رجوع و استغفار کیا تھا اسی طرح اس مسئلے میں بھی انھیں اپنی غلطی کا احساس ہو گیا ہوگا اور جس طرح ان کے پہلے غلط فتوے سے "بیع صرف" کے جواز پر استدلال نہیں کیا جا سکتا اسی طرح اس مسئلہ میں ان کے پہلے غلط فتوے سے استدلال نادرست ہوگا مگر یہ تو سرے سے قصہ ہی ساقط الاعتبار ہے۔ ابن عباسؓ کا کوئی فتویٰ ان فتووں کے خلاف ثابت نہیں جن کے ثبوت کو ابن قیم بھی تسلیم فرماتے ہیں۔ یعنی طلاقِ مجموع کا واقع ہو جانا۔

دوسری مثال ابن قیم کے ضعفِ اجتہاد کی یہ ہے کہ کبھی تو وہ حضرت عمرؓ کے اُس اعلان کو جس کا ذکر گذر چکا تین طلاق دینے والے شوہروں کے لئے ایسی سزا باور کراتے ہیں جو خلیفۂ وقت نے سیاسۃً نافذ کی ہو اور کبھی ایسے بھول کر ایسی باتوں کا اعتراف کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ سزا نہیں تھی سیاسی حکم بھی نہیں تھا بلکہ شرعی حکم کا اعلان تھا۔ فتویٰ تھا۔ اور کبھی ایسی باتیں کر جاتے ہیں جو ان دونوں کے بیچ میں معلّق ہو کر رہ جاتی ہیں۔ مثلاً ایک طرف وہ اپنے غور و تحقیق کے نتیجے میں اس فیصلے تک پہنچتے ہیں کہ بیک وقت تین طلاقیں دینا خلیفۂ ثانی کے نزدیک حرام نہیں تھا (حالانکہ یہ فیصلہ بھی غلط ہے) جب حرام نہیں تھا تو سوائے حلال و جائز کے اور کیا ہوگا۔ پھر سزا و تعزیر کیا معنی؟ سزا تو جرم و گناہ کی ہوتی ہے۔ خود ابن قیم یہ الفاظ لکھتے ہیں کہ وکثیر من الفقهاء لا یری تحریمه فکیف یعاقب من من لم یرتکب محرمًا عند نفسه (اعلام۔ ج۳ ص۳۴) (بہت سارے فقہاء۔ چونکہ طلاقِ مجموع کو حرام نہیں سمجھتے اس لئے اب اس شخص کو سزا کیسے دی جا سکتی ہے جس نے اپنے نزدیک ایک جائز کام کیا) گویا فعل کا مرتکب جب از روئے فقہ اس فعل کو جائز سمجھتا ہو تو اسے سزا دینے کا جواز پیدا نہیں ہوتا۔ جب یہ بات ہے تو بھلا اُس صورت میں سزا کا جواز کیسے پیدا ہو سکتا ہے جب خود خلیفۂ وقت اس فعل کو جائز تصور کرتا ہو۔ ابن قیم جب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک طلاقِ مجموع حلال تھی اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ طلاقِ مجموع کو تین قرار دینے کا حکم سزا کے طور پر تھا تو کیا وہ خود ہی تضاد کا شکار نہیں ہو جاتے جب کہ حلال و جائز فعل پر سزا دینا ان کے نزدیک بھی خارج از بحث ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ طلاقِ مجموع کو فعلِ حرام ہی سمجھتے تھے اور کیوں نہ سمجھتے جبکہ حضورؐ نے طلاقِ ثلٰثہ (تین طلاقوں) کا صحیح طریقہ یہ بتایا کہ انھیں جمع نہ کیا جائے بلکہ الگ الگ تین طُہروں میں دیا جائے۔ اس طریقہ کے خلاف طریقہ یقیناً بدعت ہوگا اور بدعت کا حرام ہونا

سب کے نزدیک مسلّم ہے۔ پھر حضرت عمرؓ بدعت کو حلال کیسے تصور کر لیتے جب کہ وہ تو زبانِ نبویؐ سے "فاروق" لقب پا چکے تھے (حق و باطل کا فرق ظاہر کرنے والا)

خود ابن قیم اغاثۃ اللہفان میں حوالہ قلم کر چکے ہیں کہ جب کوئی طلاقِ مجموع دینے والا ان کے پاس حاضر کیا جاتا تو وہ اسے سخت سزا دیتے یعنی بیوی پر تین طلاق پڑ جانے کا فتویٰ صادر فرماتے (ص۱۷۳) سزا کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکے نزدیک یہ حرکت گناہ تھی۔ حرام تھی۔

ہاں حرام سمجھنے کے باوجود وہ اس کا یقین رکھتے تھے کہ فعل بے اثر نہیں جائے گا اور تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ کیونکہ یہ تو ان کے بیٹے ہی کا واقعہ تھا کہ اس نے بیوی کو حالتِ حیض میں طلاقِ رجعی دیدی تھی۔ یہ حرکت حرام تھی۔ حضورؐ سُنکر خفا ہوئے۔ مگر طلاق پڑ گئی اور حضورؐ ہی نے اس کے پڑنے کی تصدیق رجوع کا حکم دے کر فرما دی۔ پھر اس بیٹے ہی سے احادیث میں یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حالتِ حیض میں دی ہوئی طلاق شمار ہو گی اور اس کے بعد جب بھی کوئی طلاق دی جائے گی وہ دوسری طلاق مانی جائے گی (رضی اللہ عنہ)

علامہ ابن قیمؒ کاش یہ بھی سوچتے کہ اگر حضرت عمرؓ کو اس مسئلے میں اصلاحِ احوال کے لئے کوئی سیاسی و سرکاری حکم ہی نافذ کرنا ہوتا تو وہ یہ ہونا چاہیئے تھا کہ اکھٹی تین طلاقیں دینے والوں کو فلاں سزا دی جائے گی۔ مثلاً دس کوڑے لگیں گے یا دو ماہ قید میں ڈالا جائے گا یا اتنے درہم جرمانہ کیا جائے گا۔ اس حکم کا جواز اس لئے تھا کہ اسلامی حکومت ارتکابِ جرم پر کوئی بھی مناسب سزا دینے کی جاز ہے۔ خلافِ سنت طور پر بدعی طلاق دینا حلال ہو ہی نہیں سکتا لہذا یہ مانتے ہوئے بھی کہ طلاقیں تین پڑ جائیں گی مجرمین کو سزا دی جا سکتی تھی۔ تین کا پڑ جانا کوئی حاکمانہ سزا نہیں بلکہ وہ تو عین وہی ثمرہ ہے جس کے یہ مجرمین خواہشمند تھے۔ جس مقصد سے جرم کیا جائے اسی مقصد کا حصول سزا تو نہیں ہو سکتا۔ جو لوگ شاعری کرتے ہیں کہ تین طلاقوں کا حکم سزاءً جاری کیا گیا وہ ہیکل کی طرح لغو سخن سازی کرتے ہیں۔ چنانچہ خود حضرت عمرؓ سے مسند اسماعیلی میں اسی تین طلاق کی بحث میں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں :-

قال عمر ماندمت	تین مسئلوں سے زیادہ مجھے کسی پر
علیٰ شیئ ندامتی علیٰ	ندامت نہیں۔ ایک یہ کہ میں نے
ثلث ان لا اکون حرمت	تین طلاقوں کی حرمت کا
الطلاق۔ ؎	اعلان کیوں نہ کیا۔

اس اثر کو ابن قیم نے بھی اغاثہ میں نقل کیا ہے (دیکھو صفحہ ۱۸۱ و ۱۸۲)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اپنی خلافت کے آخری زمانے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ تین طلاقوں کا بیک وقت واقع ہو جانا ہی کافی نہیں کیونکہ یہ تو دینے والوں کی دلی مراد ہے۔ ضرورت تھی کہ میں اس فعل کی حرمت کا اعلان کر دیتا تاکہ اس پر کوئی مناسب سزا دی جاتی اور اس سے ڈر کر لوگ اس حرکت سے رُکتے۔ منطق کی کوئی بھی قسم استعمال کی جائے یہ تو ہر حال میں مضحکہ خیز بات ہو گی کہ اکھٹی تین طلاقوں کی وبا کو روکنے کا علاج حضرت عمرؓ جیسا ذی فراست صحابی یہ سوچے کہ تین کو تین نافذ کر دو۔ یہ علاج ہوا یا اضافۂ مرض کا سامان۔ تعزیر ہوئی یا انعام؟ علاج یہی ہو سکتا تھا کہ اس کارِ حرام پر کوئی واقعی سزا مقرر کی جاتی۔ رہا تین طلاق کا پڑنا یا نہ پڑنا تو یہ حضرت عمرؓ کے دائرۂ اختیار سے باہر کی چیز تھی۔ وہ شارع نہیں تھے۔ شریعت کے متبع تھے۔ شارع علیہ السلام اور اللہ جل شانہٗ جب تین کو قاطعِ نکاح بتاتے ہیں اور حلالہ کی شرط عائد کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ یا حضرت صدیقؓ کسی کے بھی بس میں نہیں کہ وہ تین کی اثریت کو روک سکے اور حکمِ شرعی کو بدل سکے۔ اگر کوئی شخص حضرت عمرؓ کے مذکورہ قول سے یہ مطلب نکالتا ہے کہ وہ تین کو تین ماننے والے اعلان پر پچھتا رہے تھے تو وہ احمقوں کی جنت میں بستا ہے۔ وہ گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ حضرت عمرؓ شارع تھے،

؎ ویسے سچ پوچھیئے تو یہ روایت بھی قابلِ اعتبار نہیں ہے، مگر یہاں ہم نے محدثین کے اس طریقے کو اختیار کیا ہے کہ جواز کی ... [illegible]

ایسے شارع جو اللہ اور رسولؐ کے عطا فرمودہ اصول و ضوابط کو بھی مسترد کر سکتے ہیں۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔

جب ابن قیمؒ ہی نے اس مسئلہ میں توازن کھو دیا تو ان مقالہ نگاروں کو کیا کہیں جو نہ ان جیسا علم رکھتے ہیں نہ ان جیسا تورّع اور اخلاص۔

حضرت عمرؓ کا زیر بحث حکم سرکاری اور سیاسی نہیں تھا اس کے مزید ثبوت خود ابن قیم کی کتابوں میں موجود ہیں۔ مثلاً وہ اغاثہ میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ صحیح سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں جس میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ کلّی تین طلاقیں تین ہی ہیں۔ عورت بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہو سکتی (ص ۱۷۳) پھر اسی فتوے میں حضرت انسؓ کے وہ الفاظ بھی موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہی فتویٰ دینا حضرت عمرؓ کا عام معمول تھا ایسا نہیں کہ بس کبھی اتفاق سے دیدیا ہو۔

تو کیا صرف سیاسی و سرکاری حکم فتویٰ بھی بن سکتا ہے حالانکہ فتویٰ نام ہے حکمِ شرعی بیان کرنے کا نہ کہ حکم سیاسی جاری کرنے کا۔

امام دار قطنیؒ نے ایک اور قصہ نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو زمانہ حیض میں تین طلاقیں دے آیا۔ حضرت عمرؓ نے وہی معروف فتویٰ دیا کہ تم گناہگار بھی ہوئے اور تمہاری بیوی بھی تمہارے ہاتھ سے گئی۔ وہ بحث کرنے لگا کہ آپ کے بیٹے عبداللہ نے بھی تو اپنی بیوی کو زمانہ حیض میں طلاق دی تھی اسے تو رسول اللہؐ نے رجوع کرا دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ بھلے آدمی اس نے تو ایک طلاق دی تھی۔ تین تو نہیں دے ڈالی تھیں۔ تم نے تین دے کر خود ہی اپنا حق رجوع ختم کر لیا۔ (دار قطنی ص ۴۲۸)

کیا یہ سرکاری و سیاسی فیصلے ہیں یا عین شرعی فتوے!

اجماع

دوسرے مقالات پر متوجہ ہونے سے پہلے مناسب ہوگا کہ " اجماع " کے تعلق سے مولانا اکبرآبادی نے جو اظہار خیال فرمایا ہے اس پر بھی کچھ عرض کر دیا جائے۔ انھوں نے فرمایا:۔

" پس اول تو یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کہ حضرت عمرؓ کے حکم پر صحابہؓ کا اجماع ہو گیا۔۔۔۔۔ "

بے شک یہ رائے اُس مواد کی روشنی میں تو درست ہی معلوم ہوتی ہے جو مقالہ نگاروں نے جمع کیا ہے حتیٰ کہ وہ مدیر زندگی بھی جو بظاہر سوادِ اعظم کے ہم مسلک ہیں اجماع کو " محل نظر " تحریر فرما گئے ہیں۔ لیکن یہ ایک سطحی اور ناقص خیال ہے جس کا اندازہ ہمارا پورا جائزہ پڑھ لینے کے بعد ہو سکے گا۔ ابن قیمؒ ہوں، ابن تیمیہؒ ہوں، کوئی بھی بزرگ ہوں وہ بہرحال صدیوں قبل کی اُس تاریخ کو تو نہیں بدل سکتے جو وقت کی لوح پر اپنا نقشِ دوام ثبت کر چکی۔ ہماری تحقیق کے مطابق اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اجماع اتنا مکمل ہے کہ شک کی گنجائش نہیں ہے —— آگے فرمایا۔

" اور اگر یہ اجماع تھا بھی تو یہ اجماع سکوتی تھا جو مرتبہ میں بہرحال اجماعِ تقریری سے کم ہوتا ہے۔"

ہم اس خیال کی بھی تردید کرنے پر مجبور ہیں۔ معلوم نہیں مولانا " اجماعِ تقریری " کی کیا تعریف کرتے ہیں۔ اگر تعریف یہ ہو کہ ہر ہر صحابی کی زبان سے بہ صراحت کوئی فتویٰ منقول ہو تو ہم کہیں گے کہ دنیا میں اجماع کا وجود ہی نہیں ہے۔ ایسا کوئی مسئلہ نہیں دکھایا جا سکتا جس کے بارے میں ہر ہر صحابی یا ہر ہر عالم سلف کا کوئی نہ کوئی قول ضرور نقل ہوتا چلا آیا ہو۔ ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔ اجماع کی یہ تعریف کرنا در اصل اجماع سے دامن چھڑانے کے مرادف ہے کیوں کہ جو شکل ناممکن الوقوع ہو وہ تو عدم محض ہوتی ہے۔ ہم ان شاء اللہ آگے اپنے مقام پر نہ صرف چودہ۱۴ صحابہؓ کے فتاویٰ نقل کریں گے بلکہ حتمی مرتبت پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فتاویٰ بھی پیش خدمت کئے جائیں گے۔ اساتذۂ فن نے " اجماع تقریری " کی جو بھی تعریف کی ہے وہ پوری طرح زیر بحث اجماع پر صادق آتی ہے اس لئے اسے " اجماعِ سکوتی " کہنا صحیح نہیں ہے۔

علاوہ ازیں یہ کہنا بھی علی الاطلاق درست نہیں ہے

کہ اجماع سکوتی ہر حال میں اجماعِ تقریری سے کم رتبہ ہوتا ہے۔ یہ صرف اس حالت میں کہا جا سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ لوگ آزادیِ تقریر سے محروم تھے یا اظہارِ رائے میں نقصان کا اندیشہ تھا۔ ایسے حالات میں بیشک خاموشی کے لازمی معنی رضامندی کے نہیں ہو سکتے لیکن جہاں ایسا نہ ہو وہاں سکوت بھی رضامندی ہی کے مرادف سمجھا جائے گا۔ صحابہؓ نہ آزادیِ تقریر سے محروم تھے نہ طلاقِ ثلثہ کوئی سیاسی مسئلہ تھا کہ زبان کھولنے میں دار و گیر کا اندیشہ ہو۔ پھر کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ اگر جملہ صحابہؓ حضرت عمرؓ کے اُس اعلان سے متفق نہ ہوتے جو انھوں نے طلاقِ مجموع (ایک وقت کی تین طلاق) کے بارے میں فرمایا تھا تو اختلاف رکھنے والے خاموش رہ جاتے۔ کسی کا بھی اختلاف نہ کرنا واضح قرینہ ہے ان سب کی رضامندی اور اتفاق رائے کا۔ چنانچہ فن کی کتابوں میں ایسے سکوت کو تقریر ہی کے حکم میں مانا گیا ہے۔ ہم یہاں بخوفِ طوالت کتب فن کی عبارتیں نظر انداز کرتے ہیں لیکن اگر کسی نے اس معروف قاعدے کے لئے نقل کا مطالبہ کیا تو اسے بھی پورا کر دیا جائے گا۔

آگے فرمایا:-

"اور پھر یہ امر بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ جو اجماعی فیصلہ کسی خاص زمانے میں اس وقت کے مخصوص حالات و ظروف کی بنیاد پر کیا گیا ہو علماءِ اصول فقہ کے بیان کے مطابق جب تک وہ زمانے اور اس کے وہ حالات باقی رہیں گے اس وقت تک اجماعی فیصلہ واجب العمل ہوگا لیکن جب وہ حالات بدل جائیں گے تو اب وہ اجماعی فیصلہ واجب العمل نہ رہے گا۔ اور اس کے بجائے نئے حالات اور نئے تقاضوں کی روشنی میں کوئی دوسرا فیصلہ کرنا ہوگا۔"

بات بجائے خود درست کہی گئی لیکن اس کا اطلاق غلط ہے۔ یہ مفروضہ ہی سرے سے لغو ہے کہ تین طلاقوں کو تین ماننے کا اعلانِ فاروقی کوئی ایسا فیصلہ یا ہو جو تبدیل شدہ حالات کے پیشِ نظر کیا گیا ہو۔ ہم جتنا کچھ کہہ آئے اور جتنا کچھ آگے کہنے والے ہیں اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ نہ کوئی وقتی فیصلہ تھا نہ حضرت عمرؓ کا اجتہاد یہ تو ایک حکمِ شریعت تھا جو اول یوم سے موجود تھا۔ اسمیں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں نہ تغیرِ احوال سے اس کا کوئی تعلق ہے۔ تلوار گلا کاٹ دیتی ہے۔ گولی جان لے لیتی ہے۔ زہرِ ہلاہل مار ڈالتا ہے۔ اس طرح کے قوانینِ طبعی کو اجتہاد یا تغیرِ احوال سے کیا سروکار۔ طلاق اسی زمرے اور خانے کی چیز ہے چنانچہ تمام ممکن عرق ریزی کے باوجود کوئی محقق یہ ثابت کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا کہ کوئی ایک واقعہ بھی ایسا پیش آیا ہو جس میں کسی شخص نے صریح تین طلاقیں اکھٹی دی ہوں اور اللہ کے رسولؐ یا کسی صحابی نے یہ فیصلہ صادر کیا ہو کہ ایک پڑی۔ کیسے صادر کر سکتے تھے جب کہ معاملہ اجتہاد و رائے کی سطح سے بلند ایک شے کے ان اثرات کا تھا جنھیں اللہ تعالیٰ اپنے کلام میں واضح فرما چکا ہے۔ تین طلاقیں رشتہ نکاح کو فنا کر ڈالتی ہیں اور حلالہ کے بغیر اب ان مرد و زن کا جسمانی رشتہ ممکن نہیں۔ یہ اللہ کا اعلان ہے اس میں تین طلاقوں کے معنوی اثر کا انکشاف کیا گیا ہے کسی بھی قسم کا تغیرِ احوال اس اثر کو ختم نہیں کر سکتا۔ اصولِ فقہ کے اساتذہ جن اجماعی فیصلوں کو حالاتِ زمانہ سے مربوط کر رہے ہیں وہ صرف ایسے ہی فیصلے ہیں جو نہ تو اپنی پشت پر نصِ قطعی رکھتے ہوں۔ نہ ان کی حیثیت اٹل قانون کی ہو۔ بلکہ اربابِ حل و عقد نے انھیں بعض خاص حالات کی رعایت سے اجماعی بنا لیا ہو۔

لہٰذا یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ ایک مشروط و مقید اصول کے اطلاق میں محترم مولانا شرط و قید کو نظر انداز فرما رہے ہیں۔ اور یہ بھی غور کر لیا جائے کہ اگر موصوف کے دعاوی کی علمی و فنی خامیوں سے صرف نظر کر لیں تب بھی ان کی تقریر کلام منطقی نہیں مانی جا سکتی۔ ان کا موقف یہ ہے کہ تمام دورِ رسالت میں

تمام دورِ صدیقی میں اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی ایام میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پورے اسلامی معاشرے کا ہر عاقل بالغ فردِ بجا طور پر اسی اطمینان میں تھا کہ طلاقِ مجموع ایک طلاق کے مرادف ہے اور کسی کے ذہن میں یہ تصور تک نہیں آسکتا تھا کہ تین دو تو تین ہی پڑ جائیں گی اب حضرت عمرؓ دفعتاً اعلان کرتے ہیں کہ آج سے تین کو تین ہی مانا جائے گا۔ اگر اس اعلان کی بنیاد وقتی مصالح اور تغیرِ احوال پر تھی تو یہ کیا بات ہے کہ آج ہمارے مقالہ نگار مسلمانوں کی عام جہالت کا مبالغہ آمیز نقشہ کھینچکر یہ فرما رہے ہیں کہ تین کو ایک کر دو۔ وہی چیز جو ان کی دانست میں تین کو تین قرار دینے کا تقاضا کر رہی تھی آج تین کو ایک قرار دینے کا تقاضا کیسے کرنے لگی۔

مولانا محفوظ الرحمان کا مقالہ

موصوف فاضل دیوبند ہیں اور دوسرے نمبر پر ان ہی کا مقالہ ہے۔ انھوں نے تقریباً شروع ہی میں ایک ایسا غضب کیا ہے جس کے بعد کوئی بھی سلیم الطبع اور انصاف پسند عالم ان کے مقالے کو آگے پڑھنا بادلِ ناخواستہ ہی گوارا کرے گا۔ فرماتے ہیں:-

"ابوداؤد کی روایت ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں۔ اذ قال انت طالق ثلثا بفم واحد فھی واحدۃ (کسی نے اگر ایک ہی جملے سے تین طلاقیں دیں تو وہ ایک ہی رہیں گی)"

حالانکہ ابوداؤد کی جس روایت سے یہ ٹکڑا لیا گیا ہے اسی کو پورا پڑھ لیا جائے تو ناقل کی ستم ظریفی واضح ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو پوری روایت یوں ہے کہ مجاہدؒ کہتے ہیں میں ابن عباسؓ کے پاس موجود تھا کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ میں اپنی بیوی کو اک دم تین طلاقیں دے بیٹھا ہوں۔ یہ سنکر ابن عباسؓ چپ رہے۔ میں (مجاہد) سمجھا کہ اب وہ رجوع کی اجازت دیں گے مگر انھوں نے تو دفعتاً یہ فرمایا کہ کیا تماشا ہے ایک آدمی اٹھتا ہے اور حماقت کے گھوڑے پر سوار ہو جاتا ہے اور پھر شور مچاتا ہے کہ اے ابن عباسؓ اے ابن عباس!۔ حالانکہ اللہ نے فرمایا ہے کہ جو اس سے ڈرے گا اس کے لئے اللہ کوئی نہ کوئی راستہ کھولدے گا۔ اے احمق آدمی تم اللہ سے نہیں ڈرے اور اس کی ہدایت کو نظرانداز کرتے ہوئے بیک زبان اپنا حقِ طلاق استعمال کر ڈالا۔ اب میرے نزدیک تمھاری خلاصی کا کوئی راستہ نہیں۔ تم خدا کے بھی گناہگار ہوئے اور تمھاری بیوی بھی تم سے گئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے نبیؐ کو خطاب کرتے ہوئے فرماتا ہے کہ اے نبیؐ تم اگر طلاق دو اپنی بیویوں کو تو شروع عدت میں دو یعنی طہر میں۔"

یہ نقل کرنے کے بعد ابوداؤد فرماتے ہیں:-

"ابن عباسؓ سے مجاہدؒ نے اور مجاہد سے حُمیدُ الاعرج وغیرہ نے اسی طرح نقل کیا ہے۔ نیز ابن عباسؓ سے ابن جبیر نے اور ابن جبیر سے عَمرو بن مرّۃ نے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ نیز ابوایوب اور ابن جریج سب نے عکرمہ بن خالد کے واسطے سے اسی طرح نقل کیا ہے اور ابن جریج دوسرے واسطوں سے بھی ابن عباس سے یہی نقل کرتے ہیں۔ نیز اعمشؒ مالک بن الحارثؒ کے واسطے سے ابن عباس سے ایسا ہی نقل کرتے ہیں اور ابن جُریج عَمرو بن دینار کے واسطے سے بھی ایسا ہی نقل کرتے ہیں۔"

ابوداؤد مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ یہ سب لوگ بھلا کیا نقل کرتے ہیں۔ یہ کہ:-

کلھم قالوا فی الطلاق الثلاث انہ اجازھا قال وبانت منک۔	یہ سب ایک وقت کی تین طلاقوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ انھیں واقع مانتے تھے اور طلاق دینے والے سے کہا کرتے تھے کہ تیری بیوی تجھ سے چھٹ گئی۔

اس کے بعد پھر امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ اسمٰعیل نے ایوب سے اور انھوں نے عبداللہ بن کثیر سے بھی ایسا ہی روایت کیا۔"

اہلِ انصاف فیصلہ فرمائیں یہ سب کیا ہے۔ کیا اتنی بہت ساری سندوں سے صاف ثابت نہیں ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ ایک وقت کی تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیتے اور حقِ رجوع کو ختم سمجھتے تھے۔

پھر محفوظ الرحمان صاحب نے ان سب کی طرف سے آنکھیں بند کر کے ابن عباسؓ کا منقولہ ارشاد کہاں سے نقل کیا اسے بھی دیکھ لیجئے۔ ابوداؤد اوپر کی عبارت کے متصل بعد فرماتے ہیں :-

"حماد بن زید نے ایوب سے اور ایوب نے عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباس سے یہ نقل کیا کہ "جب تو ایک زبان میں بیوی سے یوں کہے کہ انتِ طالقٌ ثلثاً تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی" لیکن اسماعیل بن ابراہیم ایوب سے یہ بات نقل کرتے ہیں کہ یہ قول ابن عباسؓ کا نہیں عکرمہ کا ہے۔ عکرمہ نے اسے ابن عباسؓ کا قول کہہ کر بیان نہیں کیا۔ ابن عباس کا اس طرح کا قول جو کچھ ہے وہ تو اس سے مختلف ہے۔" (ملخصاً)

دیکھا آپ نے۔ خود امام ابوداؤد صراحت کر رہے ہیں کہ یہ "فمِ واحد" والا قول ابن عباسؓ کا نہیں ہے لیکن محفوظ الرحمٰن صاحب پوری بے تکلفی سے اسے ابن عباسؓ کا فرمودہ کہہ کر نقل فرما رہے ہیں اور پوری روایت چیخ چیخ کر جو کچھ کہہ رہی ہے اس کی صدا ان کے کانوں میں نہیں پہنچ رہی ہے۔

اس طرزِ عمل کو وہی کچھ نام دیں۔ ہم کہیں گے تو شکایت ہوگی!

آیئے ابن عباسؓ کا وہ قول بھی دیکھ لیجئے جسے عکرمہ نے اپنے طور پر دہرایا ہے۔ وہ ابوداؤد کی اگلی سے اگلی ہی حدیث میں بہ ایں الفاظ مذکور ہے :-

"کوئی آدمی جب منکوحہ کو خلوت سے قبل تین طلاق دیدیتا تھا تو عہدِ رسالت اور عہدِ صدیقی اور عہدِ عمرؓ کے ابتدائی ایام میں وہ ایک ہی مانی جاتی تھی۔ مگر جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ بار بار یہ حرکت کرنے لگے ہیں تو انھوں نے حکم جاری کیا کہ اب یہ تین تین ہی مانی جائیں گی۔"

کیا اب بھی کوئی ابہام رہ گیا ہے اس بات میں کہ ابنِ عباسؓ کا مذکورہ قول مخصوص تھا فقط اس منکوحہ سے جس سے ابھی تک خلوتِ صحیحہ کی نوبت نہ آئی ہو۔

حالانکہ جمہور علماء کے نزدیک اور خود ابن عباسؓ کے نزدیک بھی اگر صریح عدد کے ساتھ دی جائیں تو غیر مدخولہ پر بھی تین ہی پڑیں گی لیکن یہاں اس سے بحث نہیں۔ دکھانا تو بس یہ تھا کہ مولانا محفوظ الرحمٰن کی دیانتِ نقل اور متانتِ علمی کا کیا حال ہے۔ اس کے بعد آخر کیسے اس بدگمانی کو غلط کہا جا سکتا ہے کہ مقصد تحقیق اور احقاقِ حق نہیں بلکہ ایک طے کردہ رائے کی وکالت ہے خواہ علم و دیانت پر کتنا ہی ظلم کرنا پڑے۔

مولانا اب حدیثِ رُکانہ کا بھی ذکر فرماتے ہیں اور بلا تکلف فرماتے ہیں کہ "رُکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور حضورؐ نے ان کو مراجعت کا اختیار دیا۔"

ہم اس حدیث پر گفتگو کر آئے ہیں۔ دیکھ لیجئے معاملہ صریحاً کیا ہے اور دکھلایا کیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد جن تفصیلات میں مولانا گئے ہیں وہ قطعاً غیر ضروری ہیں۔ ان سے یہ تو پتا چل جاتا ہے کہ اپنے موقف کو ارجح منوانے کے لئے موصوف نے متعدد کتابوں کے ورق اُلٹے ہیں لیکن اس سے ان کے موقف کی بنیادی کمزوری کا مطلق ازالہ نہیں ہوتا۔ خلافِ دیانت صرف اوپر ہی کا معاملہ نہیں انھوں نے آگے بھی اس روش کو اپنائے رکھا ہے مثلاً انھوں نے تفسیر کبیر سے امام رازیؒ کی ایک عبارت نقل کی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام رازیؒ بھی ایک وقت کی تین طلاقوں کا ایک ہونا زیادہ قرینِ قیاس تصور فرماتے تھے، اس کے بعد انھوں نے تفسیر نیشاپوری اور تفسیر مظہری کو بھی اسی صف میں کھڑا کیا اور تفسیر مظہری سے تو ایک ٹکڑا بھی ایسا نقل کر دیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبِ تفسیر مظہری اُن جیسا ہی موقف رکھتے ہیں۔

العیاذ باللہ۔ کتر بیونت کر کے عبارتیں اٹھانے اور صاحب کتاب کی اصل رائے کو بالکل الٹا بیان کرنے کی مثالیں اس سے بڑھ کر شاید ہی کہیں ملیں۔ کیا امام رازیؒ ہوں کیا نیشاپوری ہوں کیا صاحب تفسیر مظہری ہوں۔ ان کی تحریروں میں صاف صاف ان کا وہی مسلک و مذہب موجود ہے جو جمہور امت کا ہے۔ اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ کوئی باہوش ان کی پوری بحث پڑھے اور اسے کوئی غلط فہمی لاحق ہو سکے۔ ان حضرات نے مخالف نقطۂ نظر کو تائید کے لئے نہیں تردید کیلئے بیان کیا ہے۔ اس کے باوجود مولانا محفوظ الرحمٰن مذکورہ روش اختیار کرتے ہیں تو کوئی بتائے ان کے مقالہ کی کیا قیمت رہ جاتی ہے۔ یہ تو عجیب دانش مندی ہوئی کہ عورتوں کی مفروضہ ہمدردی میں آدمی جہنم میں چھلانگ لگا جائے۔ کتنی سخت بات ہے کہ احادیث و تفاسیر تک کی نقل میں دیدہ و دانستہ فریب کیا جائے۔ شاید موصوف کو یہ خیال ہوگا کہ ہندوستان میں اب کوئی آدمی ایسا نہیں رہا' جو اس فریب کا پردہ چاک کر سکے حالانکہ ہم جیسا معمولی طالب علم بھی اسے پہلی ہی نظر میں پکڑ سکتا ہے تو ان اساتذہ کا کیا کہنا جو آج بھی بفضلہ تعالیٰ ہمارے ملک میں معتد بہ تعداد میں موجود ہیں۔

ہم اس مقالہ کے تمام اجزاء پر بحث کر کے وقت برباد نہیں کریں گے۔ ہاں ضروری حد تک چوکیں گے بھی نہیں۔ ذرا مولانا کی رائے کا وہ خلاصہ دیکھ لیا جائے جسے انھوں نے مقالہ کے ختم پر پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

"ہمارے نزدیک مجلس واحد کی تین طلاقوں کو ایک ہی سمجھا جائے تو زیادہ بہتر ہے"

ہم یہ کہتے ہیں جب دلائل کے ضعف و قوت سے بحث ہی نہیں اور ہر کہ ومہ کی رائے ہی فیصلے کے لئے کافی ہے تو یہ ایک بھی سمجھنے کا جھگڑا کیوں باقی رکھا گیا۔ یوں کہئے طلاق مانی ہی نہ جائے اور مردوں سے اختیار چھین ہی لیا جائے کہ وہ بیوی سے جان چھڑا سکیں۔

ایک اہم نکتہ

ہر شخص جانتا ہے کہ جس عورت سے نکاح کے بعد ابھی صحبت نہ کی گئی ہو اس کے اور عام بیویوں کے متعدد احکام میں اللہ اور رسولؐ نے فرق رکھا ہے۔ مثلاً اولُ الذکر کو طلاق دی جائے تو آدھا مہر دینا ہوگا، پورا نہیں۔ یا مثلاً ایک طلاق دی جائے تو رجوع نہ ہو سکے گا بلکہ رشتۂ نکاح کٹ جائے گا۔

اسی وجہ سے ایک لطیف نکتہ یہ پیدا ہو گیا ہے کہ ایک حالت میں اس پر تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں اور ایک حالت میں نہیں پڑتیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر یوں کہا ـــ "تجھ کو طلاق۔ تجھ کو طلاق۔ تجھ کو طلاق۔" تو تین نہیں ایک پڑے گی کیونکہ جب پہلے ہی فقرے نے رشتۂ نکاح ختم کر دیا تو اب یہ عورت طلاق کا محل ہی نہیں رہی۔ طلاق اجنبیہ کو تو دی ہی نہیں جا سکتی بیوی کو دی جا سکتی ہے اور جس بیوی سے ابھی صحبت نہیں ہوئی اس کی بیویانہ حیثیت ایک ہی طلاق نے ختم کر دی لہذا اب کتنی ہی طلاقیں دیئے جاؤ بے کار جائیں گی اور اس عورت سے بغیر حلالہ ہی کے دوبارہ نکاح کیا جا سکے گا۔

لیکن جب یوں کہا کہ تجھ پر تین طلاق۔ یا تجھ پر طلاق مغلظہ تو تین ہی پڑیں گی نہ کہ ایک کیونکہ یہ تینوں اکھٹی اس وقت ڈالی گئی ہیں جب بیوی طلاق کا محل تھی۔

جب یہ لطیف بات آپ نے سمجھ لی تو اب یہ بھی آپ مانیں گے کہ غیر مدخولہ (جس سے صحبت نہ کی گئی ہو) کے بارے میں یہ کہنا بھی فی الجملہ درست ہے کہ اسے تین طلاقیں دو گے تو ایک پڑے گی اور یہ کہنا بھی فی الجملہ درست ہے کہ تین دو گے تو تین ہی پڑ جائیں گی۔ دو متضاد باتیں فی الحقیقت متضاد نہ ہوں گی کیونکہ ان کا تعلق الگ الگ حالتوں اور شکلوں سے ہوگا جیسا کہ ابھی عرض کیا گیا۔

کیا ایسی صورت میں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ

تین کے ایک ماننے جانے کی بات ابن عباسؓ نے اسی غیر مدخولہ کے مسئلے میں کہی ہو۔ آپ پیچھے دیکھ ہی چکے کہ وہی طاؤس جن کی واحد ذات فریقِ ثانی کے لئے وحیِ آسمانی بنی ہوئی ہے ابوداؤد والی روایت میں صاف صاف ذکر بھی کرتے ہیں کہ تین کے ایک ماننے جانے کی بات ابن عباس سے غیر مدخولہ باکرہ عورت کے باب میں ہو رہی تھی۔ پھر کیا بعید ہے کہ ایک دو بار طاؤس نے اس واقعے کو ذرا مختصر بیان کر دیا ہو جس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کی تفصیل حذف ہو گئی ہو۔ کیا بعید ہے کہ ان سے نقل کرنے والے بعض راویوں نے ادھورا کلام سنا ہو اور وہی نقل کر دیا ہو۔ کیا متعدد احادیث میں حضرت عائشہؓ جیسی صحابیہ اور ابن مسعودؓ جیسے صحابی سے اس طرح کی توجیہ منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو دراصل فلاں پس منظر میں یہ بات کہہ رہے تھے۔ راوی نے پس منظر کو نہیں سمجھا یا پوری بات نہیں سنی اور ادھوری نقل میں مطلب ہی بدل گیا۔

ہم کہتے ہیں، طاؤس کی صالحیت کی پیش نظر کوئی یہی تاویل اگر ممکن ہے جس سے دوسرے صالحین اور ثقات پر الزام نہ آئے تو وہ یہی ہے۔ اس صورت میں طاؤس بھی معتبر ٹھیرتے ہیں اور ابن عباس کے دوسرے اصحاب شاگرد بھی کیونکہ تناقض اور تخالف ختم ہو جاتا ہے تو تاویل بھی نہیں کرنی پڑتی کہ ابن عباسؓ چاہے فتویٰ تین ہی پڑنے کا دیتے رہے ہوں مگر دورِ رسالت ﷺ کا معمول تو وہ ایک ہی پڑنا بیان کر رہے ہیں۔ نہ یہ ہوائی تاویل کرنی پڑتی ہے کہ اعتبار ابن عباسؓ کی روایت کا ہے ان کے فتوے کا نہیں۔ ممکن ہے وہ اپنی روایت بھول گئے ہوں اور اس کے خلاف فتویٰ دینے لگے ہوں!

اور گوشے

مولانا محفوظ صاحب غیر مقلد نہیں ہیں لیکن اپنے مقالہ میں انھوں نے روشِ عدمِ تقلید ہی کی اختیار کی ہے اور مجتہد بھی بنے ہیں۔ کوئی حرج نہیں اگر اللہ شرائطِ اجتہاد سے مالا مال کرے تو مجتہد بھی بنیئے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اجتہاد اور عدمِ تقلید دونوں ہی کی گاڑی عین تقلید اور کورانہ تقلید کے گھوڑے سے کھنچی گئی ہے۔ مثلاً اگر مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے عمدۃ الرعایۃ میں یہ لکھ دیا کہ ایک طلاق والا قول بعض صحابہؓ سے بھی منقول ہے اور بعض اصحابِ احمد سے بھی اور امام مالکؒ کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی قول ہے ــــ تو انھوں نے اسے حرفِ آخر قرار دیتے ہوئے نقل کر دیا لیکن خود اس کی زحمت نہیں اٹھائی کہ تحقیق تو فرمالیں۔ مولانا عبدالحی اپنی وسعتِ علمی کے باوجود معصوم تو نہیں تھے۔ ایک ایسا مسئلہ جس میں بڑے بڑے علامہ اور اساتذہ اجماع کا قول کر رہے ہوں کیا اس کا مستحق نہ تھا کہ ماضی قریب کی ایک شخصیت کو حرفِ آخر نہ سمجھ لیا جائے۔

اگر وہ واقعی تحقیق کرتے تو ان پر منکشف ہوتا کہ مولانا فرنگی محلی مرحوم مغالطہ کا شکار ہو گئے ہیں۔ ابن عباسؓ کے سوا صحابی تو کوئی ایسا ہے ہی نہیں جس سے یہ رائے منقول ہو جس کا ثبوت مولانا مرحوم سے بڑے عالم ابن قیمؒ کی زبان سے آپ سُن چکے۔ اور پھر یہ بھی دیکھ چکے کہ ابن عباسؓ کی طرف بھی اس قول کی نسبت درست نہیں۔

رہے اصحابِ احمد ابن حنبل تو ان کے سلسلہ میں بھی ہم بہ اطمینان کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان پر بے بنیاد الزام ہے۔ جملہ مقالہ نگار سن لیں کہ اس مسئلے میں ان کے امام حافظ ابن قیمؒ ہی نے اغاثہ میں وضاحت کر دی ہے کہ مجھے تو کسی بھی حنبلی کا یہ قول نہیں ملا ہاں ابن تیمیہؒ نے یہ ضرور کہا ہے کہ میرے دادا کبھی کبھی یہ فتویٰ دیتے تھے (ص۱۷۷) ظاہر ہے ابن تیمیہؒ کے اکیلے دادا پر تو "اصحابِ احمد" کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ جب کہ خود انھوں نے بھی اپنی "منتقیٰ" میں تسلیم کیا ہے کہ تین اکھٹی طلاقوں کے واقع ہو جانے پر صحابہؓ کا اجماع تھا۔ اگر اس کے باوجود انھوں نے خلاف فتویٰ دیا تو اس کا ذکر کیا جب کہ اجماع کو حجت مان لیا گیا ہے۔ غرض محققینِ وقت کی خدمت میں گذارش ہے کہ

وہ اصحاب احمد کے سلسلے میں کوئی نقلِ صحیح پیش کریں۔ یا پھر یوں کہیں کہ ہم جب جس عالم کی چاہے نہ صرف اندھی تقلید کر سکتے ہیں بلکہ خبر کے معاملے میں اسے نبیِ معصوم کا درجہ بھی دے سکتے ہیں۔

امام مالک کے سلسلے میں بھی حافظ ابن قیم ہی نے تہ کی بات کہدی کہ جس قول کو امام مالک کے دو قولوں میں سے ایک کہا جاتا ہے وہ فی الاصل امام مالکؒ کا قول نہیں ہے بلکہ بعض مالکیہ بزرگوں کا شاذ قول ہے (یعنی زیادہ ثقہ اور کثیر مالکیہ اس کے برعکس بیان کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو اغاثۃ اللھفان صلہ۱۷)

اس طرح مولانا فرنگی محلی کی بس اتنی بات تو ٹھیک رہی کہ داؤد ظاہری اور ان کے پیرو اس کے قائل ہیں تو باقی سب غلط رہا۔

مولانا محفوظ صاحب نے علامہ عینی سے جو چند نام نقل کئے وہ بھی اس لئے بے کار ہیں کہ خود علامہ عینی یہ وضاحت فرمارہے ہیں کہ ان حضرات نے اسی ابوصہباء والی روایت کو بنیاد بناکر یہ رائے قائم کی ہے۔ لہٰذا اس کے بعد ساری ملح لاحاصل ہو جاتی ہے کہ طاؤس ایسے بزرگ تھے اور فلاں ایسا فقیہ تھا۔ یہیں ایک یہ بھی غلط بیانی ہے کہ محمد بن مقاتل رازی امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید تھے۔ حالانکہ وہ براہِ راست ان کے شاگرد نہیں تھے بلکہ شاگردوں کے شاگرد تھے۔ اس سے فرق یہ پڑا کہ وہ اگر کسی رائے کی نسبت امام ابوحنیفہؒ کی طرف کریں گے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک یہ وضاحت نہ کریں کہ انھیں کس نے اس رائے سے آگاہ کیا۔ خود ان کی اپنی کسی منفرد رائے کو بھی ابوحنیفہؒ کی رائے کا عکس نہیں سمجھا جائے گا۔ مان لیا وہ اپنے استاد کے استاد امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے خلاف رائے رکھتے ہوں مگر اس کا اجماع کے مقابلے میں کیا وزن ہے۔

مخفی نہ رہے کہ فریق ثانی اس معاملہ میں "اجماع" تسلیم نہیں کرتا حتیٰ کہ مدیر زندگی بھی اجماع کے دعوے کو محل نظر کہہ گئے ہیں لیکن ہم انشاء اللہ اپنے موقعہ پر واضح کریں گے کہ یہ سب غلط اور کچی باتیں ہیں۔ یہ مسئلہ اُس آخری حد تک اجماعی ہے جتنا کوئی بھی مسئلہ ہو سکتا ہے اگر اس کا بھی اجماعی ہونا محلِ نظر ہو تو پھر لاؤ ہمیں دکھلا اور کونسا مسئلہ اجماعی ہے جسے محلِ نظر نہیں کہا جا سکتا۔

مولانا محفوظ صاحب نے شوکانی سے نقل کیا کہ صاحب بحر نے صحابیِ رسولﷺ ابوموسیٰ اشعریؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ اور فلاں فلاں کو اسی مسلک کا حامل بیان کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں مولانا نے یہ کیوں نہ سوچا کہ شوکانی تو اس مقدمہ کے ایک فریق ہیں ان کی نقل کو ذرا اصل سے تو ملا ـ ڈھونڈو تو کہ "بحر" سے کونسا دفترِ نوادرات مراد ہے اور وہاں کن سندوں سے یہ انکشافات کئے گئے ہیں۔ یہ خوب ہے کہ گیارہ بارہ سو سال بعد والوں کی زبان کو وحی نظام سمجھ کر ان اساطینِ سلف کے منہ پر سیاہیاں ملی جا رہی ہیں جو کہتے چلے آرہے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہؓ کا اجماعی مسئلہ ہے۔

ابن مغیث نے عبداللہ ابن مسعودؓ، عبدالرحمٰن بن عوف اور زبیر بن عوام جیسے صحابہؓ کو اسی لائن میں کھڑا کر دیا ہے آخر مولانا محفوظ صاحب کی فہم رسا اس وقت کہاں جا سوئی تھی جو وہ یہ چونکے نہیں اور نہ سوچا کہ اگر یہ بات درست ہو تو وہ سارے بزرگ غلط گو بن جاتے ہیں جو اس مسئلے میں صحابہؓ کے اجماع کی خبر دیتے آرہے ہیں۔ کاش وہ سوچتے اور تحقیق کی تکلیف فرماتے تو ان پر منکشف ہوتا کہ یہ ساری کہانیاں فضول روایات اور غیر معقول نکتہ سنجیوں کے بطن سے برآمد ہوئی ہیں امرِ واقعہ سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

عبداللہ ابن مسعودؓ کا فتویٰ تو مؤطا امام مالک ہی میں موجود ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں جھونک دی تھیں پھر ابن مسعودؓ سے فتویٰ پوچھا۔ انھوں نے دریافت کیا دوسرے لوگوں نے تمھیں اس کے بارے میں کیا بتایا ہے اس نے جواب دیا کہ دوسرے لوگ تو یوں کہہ رہے ہیں بوی

تیرے ہاتھ سے گئی، رجوع نہیں ہو سکتا۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا ان کا کہنا ٹھیک ہے شریعت کا حکم ایسے ہی ہے۔

تو بتائیے۔ مولانا محفوظ صاحب اتنے اہم مسئلے پر مقالہ لکھتے ہوئے اگر مؤطا جیسی بنیادی کتاب کو بھی آ دیکھیں جو آثارِ صحابہؓ میں یکتا اور ثقاہت میں لاثانی ہے تو مخلصانہ تحقیق سے ان کا رشتہ کیا ہو سکتا ہے اور اگر دیکھ کر نظر انداز کر دیں تو یہ اور بھی افسوسناک ہے کہ اس سے دیانتِ تحقیق پر حرف آتا ہے۔

مؤطا کی اس روایت سے صرف ابن مسعودؓ ہی کے فتوے کا پتا نہیں چلا بلکہ یہ بھی پتا چلا کہ اس وقت کے دوسرے مفتی اور اہلِ علم بھی بلا تکلف یہی فتویٰ دیتے تھے۔ ظاہر ہے وہ عموماً صحابہؓ ہی رہے ہوں گے[1]

ایک استدلال کا جواب

ابن تیمیہؒ پر اللہ کی رحمت ہو، ان سے یہ استدلال بھی منقول ہے کہ جب کوئی شخص لفظِ واحد کے ساتھ تین طلاق دے یعنی یوں کہے کہ تجھ پر تین طلاق تو اسے تین شمار نہیں کر سکتے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ لعان[1] کی شہادتوں میں چار مرتبہ الگ الگ قسم کھانا ضروری ہے یوں کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ میں چار بار قسم کھاتا ہوں۔ اسی طرح دورانِ حج جس موقع پر سات بار کنکریاں پھینکنا ضروری ہے وہاں یہ بات کافی نہیں کہ ایک مرتبہ میں سات کنکریاں لے کر پھینک دے۔ اسی طرح کوئی شخص قسم کھائے کہ میں ایک لاکھ درود پڑھوں گا تو یہ قسم پوری نہ ہوگی اگر وہ یوں کہے کہ رسولِ خدا پر ایک لاکھ درود بلکہ ایک لاکھ بار الگ الگ درود پڑھنا ہوگا۔ لہٰذا طلاق بھی تین کیسے واقع ہو جائیں گی جب تین بار نہیں دیں بلکہ ایک ہی مرتبہ میں تینوں دیدیں۔

اس قیاسی استدلال کو مولانا محفوظ الرحمٰن نے بھی نقل کیا ہے اور مولانا حامد علی نے بھی۔ اول الذکر نقل کے بعد یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء اس قیاس کو قیاس مع الفارق کہتے ہیں مگر ان کی تاویلوں کی حیثیت اتنی قوی نہیں کہ اس میں گفتگو کی گنجائش نہ ہو اور مؤخر الذکر یہ فرماتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کے اس استدلال کا جو جواب علامہ آلوسی نے دیا ہے اس میں کوئی جان نہیں اس لئے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں۔

دونوں دوستوں کی خدمت میں عرض ہے کہ گفتگو کی گنجائش تو لوگوں نے خدا کے وجود تک میں پیدا کی ہے اور گنجائش ہی پیدا کر کے بہت سوں نے حضرت عیسیٰؑ کو خدا کا بیٹا مان لیا ہے۔ نیز بے جان تو بہت سے لوگ قرآن تک کے دلائلِ قاہرہ کو کہہ گذرتے ہیں اور مذہب کا ہر استدلال ان کے نزدیک بے جان ہے۔ پھر کیا ان باتوں سے حقائق پر کوئی اثر پڑتا ہے۔

لیجئے ہم ابن تیمیہؒ کے متذکرہ استدلال کی کمزوری اور غلطی واضح کرتے ہیں آپ لا سکیں تو لائیں اس کا جواب۔

(عام بھائی بات سمجھنے کے لئے یہ ذہن نشین فرما لیں کہ تعدّد کہتے ہیں کسی ایک چیز کے ایک سے زائد بار واقع ہو جانے کو)

وہ تمام احکام جن میں کسی عدد کا ذکر ہوتا ہے دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جن میں تعددِ عمل مقصود ہو اور ایک وہ جن میں صرف مجموعی تعداد مقصود ہو مثلاً اذان و اقامت میں ہر فقرے کو دو بار کہنا یا نمازِ فجر میں دو رکعات پڑھنا یا دن میں پانچ نمازیں ادا کرنا۔ ان احکام میں حاکم کا مقصود مطلوب عمل کا تعدد ہے۔ حاکم چاہتا ہے کہ ہر فقرے کی ادائگی دو بار ہو۔ فجر میں ایک ایک رکعت عملاً دو بار دہرائی جائے۔ پانچ نمازوں کا فعل الگ الگ پانچ وقتوں میں زیرِ عمل آئے۔ ایسے احکام میں زبان سے فقط عدد کا تلفظ کام نہ آئے گا بلکہ عمل کا تعدد ضروری ہوگا۔

---

[1] لعان اسے کہتے ہیں کہ شوہر بیوی پر زنا کا الزام عائد کرے۔ پھر معاملہ قاضی کے سامنے جائے تو وہ شوہر اور بیوی سے الگ الگ چار بار قسمیں لے گا اور پانچویں بار یہ کہلوائے گا کہ ہم پر لعنت اگر ہم جھوٹ بولتے ہوں۔

دوسری قسم میں زکوٰۃ اور کفارے کو سمجھ لیجئے۔ حاکم کہتا ہے کہ چالیس فاضل روپیوں پر ایک روپیہ زکوٰۃ ادا کرو۔ اب کسی شخص کے پاس چار ہزار روپے ہیں تو اس پر سو روپے واجب ہو گئے۔ یہاں حاکم کا مقصود تعددِ عمل نہیں ہے بلکہ مجموعی تعداد پیش نظر ہے۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں کہ ہم ایک ایک روپیہ الگ الگ کر کے سو آدمیوں پر زکوٰۃ تقسیم کریں بلکہ تنہا ایک مستحق مرد یا عورت کو بیک وقت یہ سو روپے دیدیں یا دس مستحقین میں بیک وقت یا مختلف اوقات میں تقسیم کر دیں ہر حال میں زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے اور حاکم کی طرف سے کسی عتاب کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

اسی طرح بعض گناہوں میں دس مسکینوں کو اور بعض میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا بطور کفارہ لازم کیا گیا ہے مگر معلوم ہے کہ شارع کا مقصود مسکینوں کا تعدد نہیں (یعنی یہ منشاء نہیں کہ ہر مسکین الگ نام اور شخصیت رکھتا ہو) بلکہ وہ مجموعی خرچ ہے جس کا بار مجرم پر ڈالا جا رہا ہے اس لئے ہم چاہے ایک دن میں چاہے متعدد دنوں میں اس خرچ سے سبکدوشی حاصل کر لیں اور الگ الگ ناموں کے مستحقین ڈھونڈیں یا دو مسکینوں کو پانچ دن کھانا کھلا کر دس کی گنتی پوری کر دیں سب صورتیں جائز ہیں اور حاکم ہمارے کفارے کی ادائگی تسلیم کر لیتا ہے۔

تو کون اس بات کو معقول مانے گا کہ مختلف مقصود و مطلوب رکھنے والے ان دونوں طرح کے احکام کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جائے اور یوں کہا جائے کہ جب دوہری اقامت یا الگ الگ رکعات کی تکمیل عملاً ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہونا چاہیئے کہ زکوٰۃ کے سو واجب روپے ایک ایک روپیہ کر کے تقسیم کئے جائیں یا دس الگ الگ ناموں والے مسکین تلاش کرنے لازم ہیں۔ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہوگا اور اس کے برعکس بھی قیاس نہیں کر سکتے یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ جب ایک روپیہ الگ الگ ادا کرنا ضروری نہیں تو اذان و اقامت میں ہر فقرہ الگ الگ ادا کرنا بھی ضروری نہیں بلکہ یوں کہہ دینا کافی ہوگا کہ "دو مرتبہ

حیّ علی الصلاح"۔

مزید مثالیں لیجئے۔ آپ کسی سے دس روپے ماہوا دس مہینے تک قرض لیتے رہتے ہیں۔ پھر یہ سو روپے ادا کر چاہتے ہیں تو کیا یہ ضروری ہوگا کہ دس روپے مہینہ ہی ادا کریں اکدم سو ادا نہ کریں۔ اور اگر اکدم ادا کر دیں تو قرض سے سبکدوش تسلیم نہ کئے جائیں؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی صحیح الدماغ ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ ادائگی قرض میں تعدد عمل مقصود نہیں مجموعی تعداد مقصود ہے۔ ایک ایک روپے کے نوٹ گن کر دیں تب بھی سو کا نوٹ دیں تب بھی سو کا چیک لکھ دیں تب بھی۔ نتیجہ یکساں ہوگا۔ لیکن اگر حاکم آپ کو حکم دے کہ ہمارے یہاں روزانہ تین بار آیا کرو تو یہاں صریحاً تعددِ عمل مقصود ہے لہذا جب تک تین بار حاضری کا عمل دہرایا نہ جائے گا فرماں بردار نہ کہلائینگے اور سزا بھی پا سکتے ہیں۔

اب ابن تیمیہؒ والے الزامی استدلال کی طرف آیئے لعان کی چار شہادتیں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وضاحت کے مطابق قائم مقام ہیں اُن شہادتوں کی جن کو اللہ تعالیٰ نے ثبوتِ زنا کے سلسلے میں لازم قرار دیا ہے۔ یہ لزوم قرآن میں موجود ہے اور تمام مستند کتب حدیث میں وہ روایات درج ہیں جن میں حضورؐ نے اسی آیتِ قرآنی کا حوالہ دیا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ لعان کے معاملے میں حاکمِ اعلیٰ کا مقصود تعددِ عمل ہے جس طرح کہ زنا کی شہادتوں کے سلسلے میں حاکمِ اعلیٰ کا مقصود و مطلوب چار مختلف افراد کا گواہی دینا تھا۔ جب مقصود ہی تعدد ٹھیرا تو آخر کیسے محض چار کا عدد ادا کر دینے سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔

اسی طرح سات بار کنکریاں مارنا بھی حج کا ایک ایسا ضابطہ ہے جس میں تعددِ عمل مقصود ہے۔ صرف کنکریوں کا تعدد مقصود نہیں۔ اس مقصود کی وضاحت خود شارع علیہ السلام نے فرما دی ہے لہذا ایک بار میں سات کنکریاں مار دینا مقصود سے مطابقت نہ رکھے گا۔

قسم کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ جب ایک شخص قسم کھاتا

ہے کہ میں ایک لاکھ بار درود پڑھوں گا تو صاف ظاہر ہے کہ وہ تعددِ عمل کی قسم کھا رہا ہے نہ کہ محض ہندسوں کی عقل و نقل کی ہر دلیل اس کے مقصود پر ناطق ہے لہٰذا وہ محض ایک لاکھ کا عدد بول کر بری الذمہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ قسم تعددِ عمل کی کھائی تھی۔

اس کے برخلاف طلاق کا معاملہ یہ ہے کہ تعددِ عمل کا مقصود ہونا تو دور کی بات ہے طلاق سرے سے اللہ اور رسولؐ کو پسند ہی نہیں ہے اور وہ اسے حلال چیزوں میں سب سے خراب چیز قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے طلاق مت دو مفاہمت و مصالحت کر لو۔ صبر و تحمل سے کام لو۔ آخری درجے میں جب کوئی صورت نباہ کی نظر نہ آئے تب ہی طلاق کا استعمال کر سکتے ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے بیمار بیٹے کے جسم کی چیر پھاڑ ہم اس وقت تک ہرگز پسند نہیں کرتے جب تک یہ امید موجود رہتی ہے کہ کھلانے پلانے کی دواؤں سے اندر کا پھوڑا ٹھیک ہو جائے گا لیکن جب علمِ انسانی فیصلہ کر دیتا ہے کہ سوائے آپریشن کے کوئی صورت نہیں تو ہم با دلِ ناخواستہ ڈاکٹر کو اجازت دیدیتے ہیں کہ اچھا بھائی اتار دو ہمارے جگر گوشے کے گوشت میں نشتر۔ یہ معلوم ہے کہ آپریشن بجائے خود ڈاکٹر کا مقصود و مطلوب ہوتا ہے نہ ہمارا۔ وہ تو ایک ناگزیر ذریعہ ہے مقصدِ صحت کی تحصیل کا۔

تو اہلِ انصاف بتائیں کہ طلاق جیسے معاملہ کو ان معاملات پر قیاس کرنا جن میں فعل و عمل کا تعدد خود فاعل یا حاکم کا مقصود و مطلوب ہے کیونکر معقول و مقبول ہو سکتا ہے۔ یہاں تو ایسا فارق موجود ہے کہ کوئی بھی آنکھ والا اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کیسا ؟۔

ایک اور رُخ سے سوچیئے۔ درود یا حج یا صوم و صلوٰۃ وغیرہ وہ افعال ہیں جن کا اجر و انعام اور ثمرہ و اثر آخرت میں سامنے آتا ہے۔ مگر طلاق و نکاح وہ امور ہیں جن کے مادّی اثرات و نتائج کو دنیا ہی میں بھگتنا ہے۔ پھر یہ فی نفسہٖ جسم و ہیئت والی اشیاء بھی نہیں ہیں بلکہ اعتباری اشیاء ہیں جو معنی و کیف کے قبیل سے ہیں۔ ایک طبیب یہ تو بتا سکتا ہے کہ فلاں چیز تم اتنی مقدار میں کھاؤ تو اتنی دیر میں مر جاؤ گے یا فلاں دوا اتنے دن استعمال کرو تو فلاں مرض دُور ہو جائے گا۔ یہ اس لئے بتا سکتا ہے کہ اشیاء بھی مادّی ہیں اور جسمانی مشینری بھی۔ لیکن طلاق و نکاح کے بارے میں انسانی تجربۂ و قیاس کچھ کام نہیں کر سکتا۔ اللہ نے بتایا کہ دو گواہوں کے بغیر نکاح نہ ہوگا۔ وہ چار کی قید لگا دیتے جیسے کہ شہادتِ زنا یا لعان کے سلسلے میں لگائی ہے تب بھی مختار تھے۔ ایک گواہ کافی قرار دیتے تب بھی اعتراض کی گنجائش نہ تھی۔ انسانی عقل و قیاس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں جو وحی کی روشنی کے بغیر یہ طے کر سکے کہ انعقادِ نکاح کے لئے دو ہی گواہ ضروری ہیں۔ اسی طرح طلاق اپنے اثر کے اعتبار سے خالص معنی و کیف ہے۔ اگر اللہ اور رسولؐ مطلع نہ کرتے تو انسانی فہم و قیاس ہرگز یہ نہیں جان سکتے تھے کہ ایک یا دو طلاقیں رشتۂ نکاح کو مکمل قطع نہیں کرتیں اور تین طلاقیں نہ صرف مکمل قطع کر دیتی ہیں بلکہ تجدید کے لئے حلالہ بھی ضروری ہوتا ہے اور حلالہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرا شوہر صحبت کرلے۔ نہ یہ جان سکتے تھے کہ اشاروں کنایوں میں ایک ہی طلاق رشتۂ نکاح کاٹ ڈالتی ہے حالانکہ قیاس یہ چاہتا تھا کہ صریح طلاق زیادہ شدید ہو بہ نسبت اشارے کنائے کے۔ نہ یہ جان سکتے تھے کہ اس طرح کا انقطاع حلالہ کو لازم نہیں کرتا بلکہ بغیر حلالہ ہی کے یہ مرد و زن پھر سے نکاح کر سکتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ہمیں طلاق و نکاح کے معاملات میں قیاسی تک بندیوں کے بجائے بالکلیہ وحی کا اتباع کرنا ہوگا۔ وحیِ منطوق یعنی کلام اللہ کے ذریعہ ہمیں اللہ نے طلاق کے اثرات و خواص یہ بتائے کہ ایک یا دو سے نکاح دَم نہیں توڑتا۔ تم رجوع کر سکتے ہو۔ لیکن تیسری دو گے تو نکاح دَم توڑ جائے گا اور اس قابل بھی نہ رہو گے کہ جبتک یہ مطلقہ

سی اور سے نکاح کر کے تم دوبارہ اس سے نکاح کر سکو۔ جو
ے یہاں ایک مجلس اور دو مجلس اور طلاقِ سنت وغیرہ کی
ا نکالتے ہیں ان سے ہمارا سوال ہے کہ اے بزرگو! اگر
ک ماہرِ فن طبیب یہ بتاتا ہے کہ فلاں محلول ایسا زہر ہے
ہ اگر ایک ایک ماہ کے فصل سے یہ ایک ایک ماشہ تمہارے
معدے میں اُتر جائے تو بلاشبہ تمہارا انتقال ہو جائے گا۔۔
۔ تو آپ بتائیں کیا اس سے خود بخود یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ
ـ دم ہی اگر ہم تینوں ماشے حلق سے اُتار جائیں تو جھٹ سے
نکل جائے۔ آپ کو معلوم ہے تمباکو میں نکوٹین؎ نامی
ـ زہر ہوتا ہے۔ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ ایک سگریٹ
ـتی سال دو سال میں جتنا نکوٹین اپنے جسم میں اُتار لیتا
ہ اگر بیک وقت اتنا استعمال کرے تو ہچکی بھی نہ کھائے۔
ریا جو زہر تدریجی استعمال میں مہلک نہ تھا وہ بھی اکھٹے
ستعمال میں مہلک ثابت ہوا۔ تو بھلا جس طلاق کا تین ماہ
ں تین بار استعمال کرنا مہلک ثابت ہو گیا ہے اسے دفعتاً
ر اکھٹے استعمال کرنے سے تو ہلاکت اور بھی زیادہ یقینی
نی چاہیئے۔ قیاس، تجربہ، مشاہدہ سب اسی کے گواہ ہیں
ہ مہلک اشیاء کی جو مقدار زیادہ مدت میں مہلک ہو سکتی
ہ وہ یک جائی استعمال پر تو لازماً مہلک ہو گی۔ اب آپ
ـ یا تو یوں کہیں کہ اللہ سے طلاق کی معنوی تاثیر بتانے میں
ـ ہوئی یا پھر سچے دل سے مانیں کہ صدق اللہ مولانا العظیم
ـ ہمارے طبع زاد فتوے تو اس تاثیر کو معدوم نہیں کر سکتے۔
انڈے پر آپ روزانہ ٹینے کا ایک ٹکڑا رکھتے جائیے۔
ـر کار ایک دن آئے گا جب ٹینوں کا دباؤ اسے توڑ دیگا۔
راسی دباؤ والے متعدد ٹینے یا کوئی بھی چیز آپ اکھٹی بیک وقت
ـے پر رکھدیں تو کیا وہ نہ ٹوٹے گا؟ ضرور ٹوٹے گا حالانکہ
ـوں کے ضعف و قوت میں اختلاف بھی ممکن ہے اور بعید
ـیں کہ ایک انڈا چھٹانک بھر دباؤ سے ٹوٹ جائے اور
سرا اس دباؤ کو برداشت کرلے لیکن نکاح میں تو یہ بھی
کان نہیں۔ اس کی صلاحیت برداشت کا تعین اُس
ـنے فرمایا ہے جس سے خطا ہو ہی نہیں سکتی نہ نکاح ایسی چیز ہے
جو ضعف و قوت کے اعتبار سے تفاوت رکھ سکتا ہو۔ سارے
نکاح فی نفسہٖ یکساں ہیں اور ساری طلاقیں اپنی اثر اندازی
میں ٹھیک ٹھیک اسی ڈگری پر ہیں اور رہیں گی جو اللہ اور
رسولؐ نے متعین فرما دی۔ پھر کیسے آپ یہ شوشہ نکالتے ہیں
کہ اکھٹی تین ڈالو گے تو نکاح نہیں ٹوٹے گا۔

سوچنے کا ایک اور اسلوب بھی ہے۔

دو طرح کے معاملات ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو اپنے حق سے متعلق ہوتا ہے اور دوسرا وہ جس کا تعلق دوسروں کے حق سے ہوتا ہے۔ انھیں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً آپ کے زید پر ہزار روپے قرض ہیں تو آپ جب چاہے پانچ سو کی معافی کا اعلان کر سکتے ہیں اور دین و دنیا کا کوئی قانون یہ نہیں کہے گا کہ آپ کو معافی کا حق نہیں تھا لیکن آپ پر کسی کے ہزار روپے قرض ہوں تو آپ اپنے طور پر ایک پیسہ بھی کم نہیں کر سکتے۔ پورے ہزار ادا کرنے ہوں گے۔

نماز روزہ وغیرہ اللہ کے حقوق ہیں۔ ہم پر لازم کیا گیا ہے کہ انھیں ادا کریں۔ لہٰذا ہمارے اختیار میں نہیں کہ اپنی مرضی سے کٹوتی کر دیں۔ اس کے برخلاف عورت کے جسم پر تصرف ہمارا اپنا حق ہے جسے ہم نے مہر کے ذریعہ بواسطۂ نکاح قائم کیا ہے۔ اپنے قرض کا کچھ حصہ یا تمام قرض معاف کر دینے کا اعلان جس طرح نافذ اور مؤثر ہو جاتا ہے اسی طرح اس اعلان کے نفاذ و اثر میں کوئی چیز حائل نہیں ہو سکتی کہ زید بیوی کے جسم سے اپنے حقِ تصرف کی دست برداری دیدے جزوی دست برداری دے یا کلی۔ آخر کیا معنی ہیں کہ اسکے اعلان کو غیر مؤثر مان کر شوشے نکالے جائیں۔

بکر سے عمرو نے سو روپے مہینہ کر کے سال بھر میں بارہ سو روپے لئے تھے۔ اب بکر کہتا ہے میں نے اپنا قرض معاف کیا۔ تو کیا آپ یوں کہیں گے کہ چونکہ سو روپے مہینہ کر کے لیا گیا تھا اس لئے اس اعلان سے ہر مہینے صرف سو معاف ہوں گے اور پوری معافی سال بھر میں ہو سکے گی؟ کبھی نہیں کہیں گے کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ اس معاملہ میں تعددِ

؎ NICOTINE :-

عمل مقصود ہے نہ وقت اور مجلس کے واحد ہونے نہ ہونے سے کوئی بحث ہے۔ سارا مقصود و مدعا مجموعی رقم ہے لہذا یہ عمرو کے ایک ہی وقت کے اعلان سے بکر کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ کوئی نکتہ پیدا نہ کیا جا سکے گا۔ قانون بھی دخیل نہ ہوگا۔

حیرت ہے ابن تیمیہؒ جیسا دریائے علم و فہم اس معلوم و مسلّم فارق کی موجودگی میں طلاق کو ان مسائل پر قیاس کر رہا ہے جو اپنے حق کی دست برداری سے نہیں بلکہ دوسروں کے حقوق کی ادائگی سے متعلق ہیں۔ اور پھر آج کے مجتہدین جو اپنے آپ کو ائمہ اربعہ سے بڑھ کر فقیہ خیال کئے بیٹھے ہیں وہ بھی اپنے موقف کی وکالت میں ایسے ہیں کہ یہ کھلا فرق انھیں نظر نہ آسکا۔

مقصودِ کلام کی فیصلہ کن حیثیت تو قرآن ہی سے معلوم ہو چکی ہے۔ زکوٰۃ کے متعدد مصارف بیان کئے جاتے ہیں مگر مقصود کلام چوں کہ یہ نہیں ہے کہ ہر ہر مصرف میں کچھ حصّہ ضرور خرچ ہونا چاہئیے اس لئے بلا کسی تصریح کے بھی قرآن کو سمجھنے والوں نے جان لیا کہ مذکورہ مصارف میں سے کسی بھی ایک یا دو یا تین مصارف میں زکوٰۃ خرچ کر دی جائے تو وہ ادا ہو جائے گی اور یہ حساب اللہ نہیں لے گا کہ فلاں فلاں مصرف میں کیوں نہ صرف کی۔

ہم مولانا محفوظ الرحمان اور مولانا حامد علی اور ان جیسی رائے رکھنے والے تمام حضرات سے بلا کسی زعم کے گزارش کرتے ہیں کہ یہ سارے دلائل اگر بے جان اور کمزور ہیں تو براہِ کرم وہ اپنے علم کلام کی زیارت سے مشرف فرمائیں اور دکھلائیں کہ قوی دلائل کن دیو پیکر ہستیوں کا نام ہے۔

صاحبِ روح المعانی علامہ آلوسی نے جو جواب دیا ہے وہ بھی ہمارے قارئین پڑھ لیں۔ ترجمانی ہماری ہے اور بات ان کی۔ وہ کہتے ہیں کہ دیکھو لعان کا معاملہ ایک مہتم بالشان معاملہ ہے جس میں ایک عورت کی عفت و عصمت زیرِ بحث ہے۔ جب اللہ اور رسولؐ کی طرف سے

اس اہمیت کا تقاضا یہ منکشف ہوا کہ قسم کا عمل چار مرتبہ واقع ہو تو کیسے ممکن ہے کہ محض چار کا عدد بول کر حکم کی تعمیل ہو سکے۔ الگ الگ چار بار قسمیں کھانی ہوں گی۔ اسی طرح کنکریاں پھینکنے کا معاملہ ہے کہ سات مرتبہ الگ الگ پھینکنے ہی سے وہ مقصد حاصل ہوتا ہے جو اس عمل کی بنیاد ہے کسے نہیں معلوم کہ یہ عمل سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فعلِ مقدس کی نقل ہے اور حج کے اکثر افعال حقیقتہً نقل ہی ہیں بعض ان یادگاروں کی جو اللہ کی راہ میں والہانہ سفر کرنے کا نقشہ پیش کرتی ہیں۔ نقل کو حتی الوسع ہو بہو ہونا چاہئیے لہذا محض سات کے عدد کا تلفظ یا سات کنکریوں اکھٹا پھینک دینا تو نقل مطابق اصل نہ قرار پائے گا اور مقصد عمل ہی فوت ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک لاکھ درود کی قسم کا معاملہ ہے کہ محض ایک بار پڑھنے سے وہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا جو ایک لاکھ بار پڑھنے سے حاصل ہو سکتا ہے اور قسم کھانے والے کا مقصد تعددِ عمل تھا نہ کہ کچھ اور۔

لیکن طلاق کا معاملہ یہ ہے کہ اس کا مقصد زن و شوہر کی جدائی ہے۔ یہ مقصد جس طرح تین طلاقوں سے حاصل ہو سکتا ہے اسی طرح ایک طلاق سے بھی حاصل ہو سکتا ہے کون مجبور کرتا ہے کہ مرد ایک طلاق کے بعد رجوع ہی کرے عدت گذری اور بیوی اپنے گھر گئی۔ لہذا ایک کے بجائے تین طلاق دینے سے قطعی طور پر واضح ہو گیا کہ شوہر صرف عملی جدائی پر اکتفا کرنا نہیں چاہتا بلکہ مقصد اس کا یہ ہے کہ قانونی امکان بھی تجدیدِ تعلق کا ختم ہو جائے۔ جب مقصد بلا ریب واضح ہو گیا تو آخر دین یا دنیا کا کونسا قانون ہے جس کی رو سے اس کی تین طلاقوں میں وہ اثر نہ مانا جائے جو قرآن سے ثابت ہو چکا ہے۔ عمل اور نیت دونوں جمع ہیں۔ اب تیسرا کونسا عنصر ہے جس کا انتظار کیا جائے گا۔ کہیں قرآن یا حدیث میں کیا کوئی تیسرا عنصر بھی بیان ہوا ہے جس کی شمولیت کے بغیر طلاق کی دھار رشتۂ نکاح کو کاٹ ڈالنے میں کند رہ جاتی ہو۔؟

یہ ہے آلوسی کا علم کلام۔ کتنی آسانی سے ہمارے دوست مولانا حامد علی نے کہہ دیا کہ علامہ کے جواب میں کوئی جان نہیں۔ اہلِ فہم انصاف کریں کیا واقعی یہ تقریر جواب بےجان ہے!

کاش ابن تیمیہؒ اور اس معاملے میں ان کے پیرو سوچتے کہ ایک ایک مہینے کے فصل سے جسم میں پیوست ہونے والی جو گولیاں آدمی کو مار ڈال سکتی ہیں وہی اگر بیک وقت پیوست کردی جائیں تو کیونکر زندہ چھوڑ دیں گی۔ گولی کا اثر تو جسم کی قوت برداشت یا خود گولی کی صلاحیت کے فرق سے کم و بیش بھی ہوسکتا ہے مگر طلاق کی اثریت میں ایسا احتمال کہاں ہے جب کہ اس کا قطعی تعین اللہ اور رسولؐ فرما چکے ہیں۔ ومن اصدق من اللہ قیلا۔

مولانا شمس پیرزادہ کا مقالہ

مولانا اس طرح آغاز کلام فرماتے ہیں:۔

"اسلام کا معاشرتی نظام ایک سیدھا سادا نظام ہے جس میں نہ قانونی پیچیدگیاں ہیں اور نہ تکلفات۔"

اس بات کو مرصّع کرتے ہوئے انھوں نے قرآن کی دو آیات پیش کیں جن کا مطلب ہے کہ دین میں تنگی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے آسانی کا ارادہ کرتا ہے نہ کہ دشواریوں کا۔ پھر بعض احادیث کا حوالہ دیا جن کا مطلب ہے کہ دین تو آسان ہے۔ اسے دشوار نہیں بنانا چاہیئے نہ شدّت برتنی چاہیئے۔

اِن بنیادی ہدایات سے کون ذی فہم انکاری ہوسکتا ہے لیکن ہمیں افسوس ہے کہ ہمارے دوست ان ہدایات کے مصداق و مدعا کو سمجھنے میں ناکام رہے ہیں اسی لئے وہ یہ نتیجہ نکالنے میں غلطی کا شکار ہوگئے کہ:۔

"ان ہدایات کے پیش نظر فقہی موشگافیوں کے لئے کوئی گنجائش نہیں لہذا بال کی کھال نکالنا اور شرعی احکام کو مشکل و دقیق بناکر لوگوں کے لئے دشواریاں پیدا کرنا دین کی خدمت ہرگز نہیں ہے۔"

موصوف مسلکاً اگرچہ اہلِ حدیث ہیں لیکن ہمارے بہت اچھے دوستوں میں ہیں۔ بمبئی جب بھی گئے ان کی نوازشات سے بہرہ ور ہوئے۔ وہ جماعت اسلامی کے نہ صرف رکن ہیں بلکہ اپنے حلقے کے امیر بھی ہیں۔ یہ گویا ایک مزید نظریاتی رشتہ ہوا ہمارے اور ان کے درمیان۔ مگر علمی بحث و نظر کے میدان میں رشتوں سے زیادہ تحقیقِ حق کی اہمیت ہے اس لئے ہم امید کریں گے کہ نقد و نظر کی اِس جرأت کو وہ "احسان فراموشی" اور "تعلق کشی" تصور نہیں فرمائیں گے۔

فقہی موشگافیوں کے بارے میں انھوں نے تعریض و تنقیص کے جو کلمات فرمائے وہ ان کے مسلکی مزاج کے عین مطابق ہیں۔ ہمارے اہلِ حدیث بھائیوں کو چونکہ فقہاء سے اچھی خاصی کد ہے اس لئے وقتاً فوقتاً وہ فقہ اور فقہاء پر چوٹیں ضرور کرتے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ خود یہ حضرات اگر اپنے درس اور تقریر و تحریر میں لمبی چوڑی بحثیں کرڈالیں تو انکا نام وہ "فقہی موشگافیاں" نہیں رکھتے۔ انھوں نے "تفقہ" کے کوئی ایسے خاص معنی مقرر کر رکھے ہیں جن کا اطلاق ان کی اپنی بحث طرازی اور اپنے علمِ کلام پر کبھی نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بس قابلِ تعریف معنی میں۔ ہاں ہم اربابِ تقلید کی موشگافیوں پر ان کا اطلاق فوراً ہوجاتا ہے اور وہ بھی بس مذموم معنی میں۔

یہ شکایت نہیں حکایت ہے۔ ہم اس پر کیا کہیں۔ دنیا کے کسی بھی علم و فن کا استاد ایسی بات سنے گا تو اس طرح ہنس دے گا جیسے ہم آپ بچوں کی معصومانہ باتوں پر ہنس دیا کرتے ہیں کیونکہ ہر علم و فن تحقیق و تدقیق چاہتا ہے۔ ژرف نگاہی اور بالغ نظری چاہتا ہے خصوصاً قانون کا فن تو دنیا میں شاید سبھی فنون سے بڑھ کر امعانِ نظر اور تفقہ اور تدبّر اور باریک بینی اور فہم و ذکاوت کی طرّاری کا مالک ہے۔

قرآن وحدیث کی جن نصوص میں سادگی اور آسانی کی تعلیم دی گئی ہے ان کا مطلب اگر کوئی شخص یہ سمجھ لے کہ قرآن وحدیث کو سمجھنے، ان سے مسائل اخذ کرنے اور ان کی گہرائیوں تک پہنچنے کے لئے عمیق تدبّر اور تفقہ کی ضرورت نہیں تو اسے سادہ لوح کہیں گے۔ قرآن تو بار بار پکار رہا ہے۔ لوگو! تدبّر۔ تفکّر۔ خبردار سطحیت اور جہالت اور ظاہر فریبی سے بچنا۔ غور کرو۔ برابر غور کرتے رہو۔ تفقہ فی الدین بڑی نعمت ہے۔ جسے اللہ نے یہ نعمت دی سمجھو خیرِ کثیر عطا کی۔ یہ ہے قرآن کی پکار!

تفقہ تو سوجھ بوجھ کو کہتے ہیں اور فقہ سوجھ بوجھ کے حاصل کو۔ کیا ہمارے دوست یہ چاہتے ہیں کہ قانونِ شریعت کی گاڑی بے عقلی اور کم سمجھی یا سہل انگاری اور سہولت پسندی کے گھوڑوں سے کھنچوائی جائے۔ کیا وہ نہیں جانتے کہ دین جس معنی میں "آسان" کہا گیا ہے وہ یہ ہیں کہ اس پر عمل کرنا دشوار نہیں۔ اس کے تمام احکام انسانی استطاعت کے مطابق ہیں۔ وہ فطری تقاضوں کو کچلتا نہیں بلکہ ان کی تکمیل کے موزوں راستے بتاتا ہے وہ انسان پر غیر ضروری بار نہیں ڈالتا اور غلو وتشدد سے روکنے کا مفہوم یہ ہے کہ انتہا پسند مت بن جاؤ۔ خواہ مخواہ سختیاں مت کرو۔ نفل کو واجب مت بناؤ۔ ہٹ سے کفر کے فتوے صادر مت کرو۔ ممکن حالتوں میں خوش گمانی سے کام لو وغیر ذلک۔ اس سے ہٹ کر اگر کوئی یہ مفہوم نکالتا ہے کہ قوانین شرعیہ کے اخذ و اقتباس اور تدوین وتبیین میں ژرف نگاہی اور تعمق سے کام لینے کی ممانعت کی گئی ہے تو وہ دین وشریعت کی توہین کرتا ہے۔ ایسی بات کہتا ہے جسے کوئی ہوش مند معقول نہیں قرار دے سکتا۔

موصوف کی تمہید کا رُخ تو صاف ہی ہے۔ وہ مزید تمہید حوالۂ قلم کرنے کے بعد ہمیں اس نتیجے پر پہنچانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے تین طلاق کو تین مان لیا وہ تو بال کی کھال نکالنے والے ہیں۔ دین کو خواہ مخواہ پیچیدہ بنانے والے ہیں۔ انھوں نے قرآن وسنت پر غور نہیں کیا ہے بلکہ اپنی فقہی موشگافیوں میں اُلجھ کر رہ گئے ہیں۔ البتہ جن لوگوں نے تین کو ایک مانا ہے وہ قرآن وسنت پر سنجیدہ غور کرنے والے ہیں۔ دین کے سچے خادم ہیں۔ روحِ شریعت سے آشنا ہیں وغیر ذلک۔

گویا ہم بدقسمت مسلمانوں کو یہ خوش خبری ملی کہ تم جو صدیوں سے فقہ کے چار بڑے امام اور حاملانِ شریعت مانتے آئے ہو وہ تو بس بوالفضول لوگ تھے اور ظاہر ہے ان کے سب پیرو بھی اسی زمرے میں آئیں گے۔ سچے خادمِ دین اور عالمِ ربّانی پوری امت میں صرف وہ چند لوگ ہیں جنھیں بہ آسانی انگلیوں پر گنا جا سکتا ہے۔ اس خوش خبری نے ہماری ساری تاریخ، ہمارا سارا فخر، ہمارا سب کچھ ہم سے چھین لیا۔ ہم چودہ صدیوں کے ایسے جنگل میں کھڑے رہ گئے جہاں صرف چند ہی پیڑ سایہ دار ہیں باقی سب بے سایہ اور زہریلے۔

نہیں دوست۔ یہ خوش خبری قابلِ قبول نہیں۔ اس سے تو آپ ہمیں قتل ہی کر دیجئے تو زیادہ ثواب کا کام ہوگا۔

اور محترم دوست! ایک سیدھا سادھا آدمی آپ سے یوں پوچھتا ہے کہ اے بندہ نواز! تین کو تین ہی ماننا سادگی اور شرافت ہے یا تین کو ایک ماننے اور ثابت کرنے میں زیادہ سادگی اور شرافت پائی جاتی ہے؟ ہم کم سمجھ تو یہی خیال کرتے ہیں کہ اگر فقہی موشگافیوں کو طلاق دیکر قانونِ شریعت کی تدوین وتبیین "سادگی" اور "سطحیت" کے حوالہ کر دی جائے تب بھی صاف وسادہ بات تو یہی ہو سکتی ہے کہ ایک کے معنی ایک دو کے معنی دو اور تین کے معنی تین لئے جائیں۔ اس میں نہ کوئی پیچیدگی ہے نہ جھنجھٹ نہ چون وچرا کی گنجائش۔ یہ کیا کہ آپ دُہائی تو سیدھے پن کی دے رہے ہیں اور بشارت یہ سنا رہے ہیں کہ تین کو ایک ماننا سیدھی سادھی بات ہے۔ اس منطق کو کون قبول کرلیگا یہ تو تثلیث والوں جیسا معمہ ہوا کہ تین بھی ایک اور ایک

...ا تیں!

آپ نے قرآن وسنت سے طلاق دینے کا احسن طریقہ
...یان فرمایا سر آنکھوں پر۔ ہم بھی اس سے ہٹنے کو
...معصیت ہی تصور کرتے ہیں لیکن کیا شارعؑ نے حالتِ
...حیض میں طلاق دینے کو معصیت نہیں قرار دیا؟ ۔ اگر
...یا اور یقیناً دیا تو یہ کیا بات ہے کہ شارع علیہ السلام نے
...ابن عمرؓ کی اُس طلاق کو واقع مان لیا جو حالتِ حیض میں دی
...گئی تھی ۔ آپ یہ چاہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلعم کے ثابت شدہ
...فیصلے کو نعوذ باللہ دیوار پر دے ماریں اور یہ فلسفہ اختیار
...کریں کہ جو طریقِ طلاق غیر احسن ہو اس سے طلاق پڑتی
...ہی نہیں ہے۔ افسوس اہلِ حدیث ہو کر آپ ایسی تعلیم دے
...رہے ہیں حالانکہ آپ کا الزام تو ہم مقلدین پر ہے کہ ہم
...حدیثِ رسولؐ سے زیادہ فقہاء کی رائے مانتے ہیں!

ٹھیک فرمایا کہ جو لوگ بیک وقت تین طلاقیں دیتے
...ہیں جہالت کا ثبوت دیتے ہیں ـــــ مگر نہیں ٹھیک
...کہاں! ـ جہالت کے بجائے " خدا سے بے خوفی " کا لفظ
...استعمال کیجئے ۔ جہالت کیا معنی وہ تو جانتے بوجھتے تین
...دیتے ہیں کہ نہ رہے بانس نہ بجے بانسری ۔ وہ جاہل نہیں
...ہیں بے لگام یا بدکردار ہیں۔ جہل میں اور بدعملی میں فرق
...کیجئے۔ تو بہرحال ہم بھی انھیں شاباشی نہیں دیتے۔ مگر کیا
...ان کی بے لگامی کو یہ انعام ملنا چاہیئے کہ وہ اب بھی
...بیوی کے جسم سے لذت اندوز ہوتے رہیں یا انھیں سزا
...ملنی چاہیئے کہ خبردار جو اسے ہاتھ بھی لگایا۔ ہمیں نہیں معلوم
...کہ فعلِ گناہ پر انعام کا مستحق آدمی کو کونسے اسلام نے قرار
...دیا ہے۔

پچھلے ماہ ہم واضح کر چکے کہ ہمارے دوست کو قرآن
...میں وہ دو آیتیں بہت جلد مل گئیں جن میں لفظ مرتین
" دو مرتبہ " کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے مگر وہ آیات بالکل
نہیں ملیں جن میں دو مرتبہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا! اس
حسنِ مطالعہ کے ساتھ اگر ملت کی اصلاح ہو سکتی ہے

تو آپ جانیں ۔ ہم اس طرزِ عمل کی تقاہت کا ادراک کرنے
سے قاصر ہیں اور شاید کوئی بھی دیانت دار آدمی اسے علمی
امانت داری کے نام سے تعبیر نہ کر سکے گا۔

بہرحال لفظ "مرتین" کی بحث میں جتنے کچھ الفاظ
ہمارے دوست نے صرف کئے ہیں ان پر اب کچھ نہیں کہنا
ہاں ایک استدلال پر چند الفاظ عرض کرنے ہیں۔

آیت نقل کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں :-

" ظہار کو منکر اور زور قرار دینے کے باوجود اس کا
صرف کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا یعنی ظہار کو
طلاق نہیں ٹھیرایا۔"

اسی استدلال پر ہم ماہِ گذشتہ مولانا حامد علی سے تعلق سے
گفتگو کر چکے ہیں۔ واقعی سوجھ بوجھ کو فضول شئے قرار دے کر
ہی ایسے دلائل قوی نظر آ سکتے ہیں۔ کاش ہمارے دوست سوچتے
کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ یہ تو خود ان کے خلاف دلیل ہے نہ کہ
ان کے موافق۔ جاہلیت میں بیوی کو ماں بہن کہنے سے کیا
نتیجہ حاصل ہوتا تھا اس سے قانونِ اسلامی بحث نہیں کرتا
دیکھنا تو یہ ہے کہ بیوی کو ایسا کہنا صریح جھوٹ ہے یا نہیں؟
قرآن بھی اسے جھوٹ اور منکر یعنی برا اور قابلِ پرہیز
فعل قرار دے رہا ہے اور عقلاً بھی یہ جھوٹ ہی ہے۔ اس
کے باوجود کفارہ اس کی ناطق دلیل ہے کہ فعل بے اثر نہیں
گیا۔ طلاق نہ ٹھیرانا اس بات کا ثبوت کیسے ہوا کہ فعل
بے اثر گیا۔ طلاق دی ہی کہاں تھی جو پڑتی۔ وہ تو ماں بہن کہا
تھا۔ اگر بکواس اور جھوٹ کوئی اثر نہ چھوڑتے تو کفارہ کیسا
اور کفارہ ادا کیئے بغیر جنسی تعلق حرام کیوں؟ فی الاصل آپ
غور کریں کہ نتیجہ وہی ہے جو طلاق کا ہو سکتا ہے۔ طلاق بھی
اگر بائن دی جائے تو دوبارہ نکاح کرنا پڑتا ہے ورنہ تعلق
حرام۔ اسی طرح ظہار میں تعلق حرام ہو گیا تا آنکہ کفارہ ادا
کیا جائے۔ خوب ہے یہ سیدھا سادھا ہے کہ اللہ تو صاف صاف
مطلع کر رہا ہے کہ نالائقو تم اگر بیوی کو ماں کہنے کا جھوٹ
بولو گے تب بھی یہ رائگاں نہیں جائے گا بلکہ بیوی حرام
ہو جائے گی۔ فعل کا گناہ ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ وہ مؤثر

بھی نہ ہو مگر ہمارے محترم دوستوں کی سادگی پسندی اور قرآن وسنت کی شیدائیت اللہ کو لقمہ دے رہی ہے کہ یہ آپ نے کیا فرمادیا۔ جب بیک وقت تین طلاق دینا گناہ ٹھیرا تو اسے مؤثر کیسے مان لیا جائے! تاثیر جب ہوگی جب تین طلاقیں طریق سنت سے دی جائیں گی۔ ہم آپ کا فلسفہ نہیں مانتے۔ ہم تو یہ بھی مناسب نہیں سمجھتے کہ آدمی بیوی کو ماں کہہ کر صریح کذب و دروغ گوئی کا مرتکب ہو اور اس کے اس فعلِ گناہ سے تاثیر ٹپک پڑے مگر چلئے خیر آپ کہہ رہے ہیں تو یہاں ہم کفارہ مانے لیتے ہیں باقی طلاق کے معاملے میں ہمیں آپ کا "اندازِ فکر" قبول نہیں!

اگر اسی کا نام دینی سادگی اور قرآن وسنت کی پیروی ہے تو بے شک فقہاء اس سے محروم ہیں اور ہماری دعا ہے کہ خدا انھیں محروم ہی رکھے۔

حدیث کی بحث

بخاری میں ایک روایت ہے کہ رفاعہ نامی شخص کی بیوی حضورؐ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ مجھے رفاعہ نے طلاقِ بتہ دی تھی۔ میں نے ایک دوسرے شخص عبدالرحمٰن سے نکاح کرلیا مگر وہ تو مرد نہیں۔ اس پر حضورؐ نے فرمایا کہ شاید تیرا مطلب یہ ہے کہ پھر رفاعہ سے نکاح کرلے۔ نہیں یہ تو جبھی ہوسکتا ہے کہ تیرا شوہر تجھ سے صحبت کرنے کے بعد تجھے آزاد کرے۔

طلاقِ بتہ آپ سمجھ ہی چکے کہ بائن طلاق کو کہتے ہیں۔ ہمارے دوست اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں کہ مسلم میں اس روایت کے یہ الفاظ آئے ہیں طلقها آخر ثلث تطلیقات یعنی اس نے اس کو تین طلاقوں کی آخری طلاق دی۔ اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ رفاعہ نے مجلسِ واحدہ میں تین طلاقیں دی تھیں لہٰذا اس سے یکجائی تین طلاقوں پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

بجا فرمایا۔ مگر آپ بھول گئے کہ بحث کس مسئلے میں ہو رہی ہے۔ آپ کا موقف تو یہ ہے کہ تین طلاقیں صرف اسی صورت میں پڑسکتی ہیں جب طریقِ سنت کے مطابق دی جائیں یعنی ایک ایک ماہ بعد طہر کی حالت میں یہ نہیں ہے کہ تین مختلف مجلسوں میں بھی پڑسکتی ہیں۔ پھر کیا فرق پڑا اس سے کہ مجلس واحدہ کی صراحت اس حدیث میں ہے یا نہیں ہے۔ کیا آپ یہ قبول فرمالیں گے کہ زید نے صبح ایک طلاق دی پھر دفتر چلا گیا۔ دوپہر آکر دوسری دی پھر گھر سے نکل گیا۔ شام کو آکر تیسری دی تو یہ تینوں واقع ہوگئیں۔ اگر نہیں قبول کرتے تو یہ مجلس بے مجلس کی بات بار بار کیوں بیچ میں آتی ہے۔ اور اگر قبول کرتے ہیں تو وہ آپ کا دعویٰ کیا ہوا کہ خلافِ سنت طریقہ سے تین طلاق دینا چونکہ معصیت ہے لہٰذا وہ پڑتی ہی نہیں۔ خلاف سنت تو تین مجلسوں میں بھی ہے جب کہ مجلسیں ایک ایک حیض گذرنے کے بعد نہ ہوں۔

کاش وکالت کی رو میں فہم و تفقہ سے اس قدر بیزار نہ ہوا جاتا۔ اہلِ انصاف غور کریں۔ اول تو طلقها آخر ثلاث تطلیقات کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ رفاعہ نے اسے آخری درجے کی طلاقیں دے ڈالی تھیں جو تین ہیں۔ اس سے اس کی تردید نہیں ہوتی کہ ایک وقت میں دی گئی ہوں۔

دوسرے توجہ اس پر فرمایئے کہ عورت نے جو بھی الفاظ بولے ہوں خواہ طلاقِ بتہ یا تین طلاق۔ یا تین کی آخری طلاق۔ حضورؐ نے بہر حال اس سے یہ دریافت نہیں فرمایا کہ نیک بخت یہ تو بتا تین طلاقیں کس طرح دی تھیں۔ کیا وقفے وقفے سے دی تھیں۔ حالتِ حیض میں دی تھیں یا طہر میں۔ حالانکہ حدیث سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ پہلے سے حضورؐ کو اس واقعہ کا کوئی علم نہیں۔ عورت دفعتاً آکر اطلاع دیتی ہے۔ اس کے الفاظ زیادہ سے زیادہ جس مفہوم کا امکان پیدا کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تین طلاقیں تین مجلسوں میں دی گئی ہوں نہ یہ کہ طریقِ سنت کے مطابق تین طہروں میں۔ اگر واقعی مسئلہ شرعی یہی ہوتا کہ تین طلاقیں بس طہروں

سنت ہی سے پڑ سکتی ہیں تو کیسے ممکن تھا کہ حضورؐ تفصیل دریافت کئے بغیر طلاقِ مغلظہ کا فیصلہ صادر فرما دیتے۔ خصوصاً جبکہ عورت ایک مصیبت میں پھنس گئی ہے۔ نیا شوہر نامرد نکل آیا ہے۔

ہمارے دوست اسے بال کی کھال نکالنا کہہ کر نظر انداز فرمادیں تو ان کی مرضی لیکن اور کوئی انصاف پسند ہوش مند اِس صحیح حدیث سے اس کے سوا کسی نتیجے پر پہنچ ہی نہیں سکتا کہ تین طلاقیں فقط طریقِ سنت میں محدود نہیں بلکہ وہ ہر طرح پڑجاتی ہیں ورنہ حضورؐ بلاشک عورت سے جرح کرتے اور جب وہ یہ کہدیتی کہ رفاعہ نے طریقِ سنت کے مطابق تین ماہ میں تین طلاقیں دی تھیں اس وقت یہ فیصلہ فرماتے کہ اب حلالہ کے بغیر تیرا اس سے نکاح نہیں ہوسکتا۔

ابن حجر کا جو حوالہ ہمارے دوست نے دیا ہے وہ لاحاصل ہے۔ ابن حجر نے یہی تو فرمایا ہے کہ اس حدیث سے یکجائی تین طلاقوں پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہم کہتے ہیں یہ استدلال تو بہر حال اس سے کیا جاسکتا ہے کہ تین طلاق کا وقوع صرف طریقِ سنت میں منحصر نہیں بلکہ اس وقت بھی تین پڑتی ہیں جب تین مجلسوں میں دی گئی ہوں اگرچہ یہ مجلسیں ایک ہی دن کی کیوں نہ ہوں۔

جب یہ استدلال اس سے یقینی طور پر کیا جاسکتا ہے تو فریقِ ثانی کی وہ بنیاد ہی ڈھے گئی جس پر اس نے تین کو ایک قرار دینے کے دعوے کا مینار کھڑا کیا تھا۔ اگر خلافِ سنت طریق سے تین واقع ہوسکتی ہیں تو بیک وقت تین دینے سے کیوں واقع نہ ہوں گی۔

ہم اگر کتاب لکھ رہے ہوتے تو ایک ایک کر کے ان تمام حدیثوں پر تفصیلی گفتگو کرتے جنھیں ہمارے دوست رد یا مجروح کرتے چلے گئے ہیں لیکن رسالے میں اتنی گنجائش کہاں۔ نہ ہم قسط وار اس قضیے کو چلانا چاہتے ہیں۔

مجموعاً جو تاثر محترم کی تحریر سے ملتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر صحیح احادیث کو رد کردینا اتنا ہی آسان ہو جتنی آسانی سے انھوں نے رد کیا ہے تو پھر بخاری و مسلم تک کی حدیثوں کو امان نہیں۔ بہ آسانی ہر حدیث کے کسی نہ کسی راوی کے بارے میں اسماء الرجال کی کتابوں سے ایک دو جرحیں اٹھا کر شور مچایا جاسکتا ہے کہ یہ تو ضعیف ہو گئیں۔ اہلِ علم جانتے ہیں کہ بخاری و مسلم تک کے سیکڑوں راویوں پر اربابِ فن نے کلام کیا ہے۔

مثال سے سمجھئے۔ جس حدیثِ رُکانہ کی بحث گذر چکی اسے رد کردینے کے لئے موصوف فقط دو دلیلیں کافی سمجھتے ہیں۔ ایک یہ کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کے بارے میں یہ لکھدیا ہے کہ جو سند ہم نے بیان کی اس کے علاوہ کسی سند سے ہمیں اس متن کا علم نہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کے ایک راوی زبیر بن سعید اور دوسرے عبد اللہ کے بارے میں علامہ ابن حجر نے یہ ریمارک دیا ہے کہ وہ لیّن الحدیث ہیں۔

اگر واقعی یہ دونوں دلیلیں حدیث کو ناقابلِ حجت قرار دینے کے لئے کافی ہیں تو مژدہ ہو اہلِ حدیث بزرگوں کو کہ ان ہی کے ہاتھوں فن حدیث کا خاتمہ ہوا۔ ہم چیلنج سے کہتے ہیں کہ اس معیار پر ہم بخاری و مسلم کی اسیؔ فی صد حدیثوں کو ناقابل حجت قرار دے سکتے ہیں۔ موصوف بھول رہے ہیں کہ اسماء الرجال کی کتابیں دوسروں کو بھی نصیب ہیں اور ان میں چند فی صد راوی بھی ایسے مشکل ہی سے ملیں گے جن کے خلاف کسی نہ کسی کی جرح منقول نہ ہو۔ حد ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جیسے مشائخ کو بہت سے ماہرین فن نے ازراہِ بے تبری راوی ضعیف قرار دیدیا۔ پھر کیا ان لغویتوں سے کچھ سہارا لگتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم ابوحنیفہؒ کی عقیدت میں ایسا کہہ رہے ہیں بلکہ ہر ہر مکتبِ فکر کے بڑے بڑے اساطین کیخلاف کتبِ فن میں جرحیں منقول ہیں اور لیّن الحدیث سے کہیں سخت اور جارحانہ ریمارک محفوظ ہیں۔ اگر جرح و تعدیل کا موازنہ اور تقابل کئے بغیر حدیثیں رد کی جانے

لگیں تو علم الحدیث کا قصہ یقیناً تمام سمجھئے۔

ایک اور لطیفہ۔ مولانا اکبرآبادی تو بڑے شدو مد سے مسند احمد سے حدیثِ رُکانہ لے کر آئے تھے۔ لیکن ہمارے دوست شمس پیرزادہ یہ فرما رہے ہیں کہ :-

"امام احمد فرماتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ کوئی چیز نہیں۔"

خلاصہ یہ کہ ہمارے دوست نے ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے فرمودات سے خوشہ چینی کر کے ان اکثر روایتوں کو یا تو ضعیف قرار دیا ہے جن سے ان کے موقف کا رد ہوتا ہے یا ان کے معانی حسب مطلب کر لئے ہیں۔ یہ سب کرنے کے باوجود انھوں نے متعدد ایسی روایات چھوڑ دی ہیں جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ۔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ جیسے اکابر صحابہ کے صریح فتاویٰ پر مشتمل ہیں۔ بے شک جو لوگ گرہ کا علم نہیں رکھتے یا موصوف ہی کے ہم مسلک ہیں (کم سے کم اس مسئلے میں) وہ تو اس طرح کی موشگافیوں سے خوش ہو جائیں گے لیکن کوئی بھی ذی علم طالبِ حق خوش تو کیا ہوتا۔ پچھاڑیں کھائے گا کہ قرآن و حدیث اور ائمہ اربعہ کی سوجھ بوجھ سے کیسا بے دردانہ مذاق کیا جا رہا ہے۔

ایک اور لطیفہ :- جہاں یہ حضرات اعلانِ عمرؓ پر گفتگو کرتے ہیں وہاں تو ان کا طرزِ فکر یہ ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تو جلد باز مَردوں پر تعزیراً یہ حکم نافذ کیا تھا کہ تین طلاقیں دو گے تو تین پڑیں گی۔ چنانچہ ہمارے دوست پیرزادہ کے مقالے میں بھی یہ طرزِ فکر اپنی جگہ موجود ہے لیکن جب عام گفتگو ہوتی ہے تو یہ حضرات بڑے زور شور سے کہتے ہیں کہ ایسا فیصلہ عورت پر ظلم ہے۔ وہ بے چاری تباہ ہو جائے گی۔ اس وقت یہ بھول جاتے ہیں کہ ہم نے تو اسے مرد کے لئے سزا مانا تھا۔ اگر یہ عورت پر ظلم ہے تو صاف جو کہیے کہ حضرت عمرؓ نہ صرف ظالم تھے بلکہ ناسمجھ بھی تھے۔ قصور تو کیا مرد نے کہ بیک زبان تین طلاقیں دے ڈالیں مگر حضرت عمرؓ نے انھیں تین قرار دے کر عورتوں کو کچل دیا اور جرم کی سزا ناکردہ گناہوں نے پائی۔

کہئے نہ کہئے۔ حاصل آپ حضرات کے مضطرب اور خانہ سازِ فکر کا یہی ہے۔ جب اصول کے بجائے بات کی پیچ مقصد بن جائے تو ایسے ہی نتائج نکلا کرتے ہیں۔

غضب ہے کہ کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعہ کے مؤلف بھی اجتہاد اجتہاد کی رٹ لگا گئے ہیں۔ گویا قرآن و سنت کے صریح فیصلوں کو منسوخ و مسترد کرنا بھی "اجتہاد" ہے۔ محمد حسین ہیکل نے اس سلسلے میں بہ الفاظِ خوشنما جو کچھ لکھا ہے وہ بھی ایک دامِ فریب ہے جسے اُدھیڑ کر دیکھئے تو ہوا کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ حضرت عمرؓ کا یہ فرمودہ ہیکل کے حوالے سے ہمارے دوست نے نقل فرمایا ہے۔

السنۃ ما سنہ اللہ و رسولہ لا تجعلوا خطا الرای سنۃ للامۃ	سنت وہ ہے جسے اللہ اور اس کے رسولؐ نے سنت قرار دیا۔ رائے کی غلطی کو امت کیلئے سنت نہ بناؤ

ہیکل نے اور موصوف نے تو اس زریں قولِ عمرؓ کو اس غلط مقصد کی تحصیل کے لئے نقل کیا ہے کہ تین طلاقوں کا نفاذ حضرت عمرؓ کی ایک ایسی غلط رائے بھی جو اللہ اور رسولؐ کی قرار دادہ سنت کے خلاف تھی لیکن سلیم الطبع اور غیر جانب دار اہلِ نظر کے لئے اس قول میں بھی اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قانونِ شریعت وہ ہرگز نہیں جسے مقالہ نگار فرض کئے بیٹھے ہیں۔ کیا حضرت عمرؓ جیسا محتاط اور خدا ترس اور فہیم انسان کسی معلوم و معروف سنتِ رسولؐ اور سنتِ الٰہیہ کے خلاف بزورِ شمشیر ایک قانون نافذ کر سکتا تھا اور کیا اجلّ صحابہؓ ایک منٹ کو بھی اسے ٹھنڈے پیٹوں برداشت کر سکتے تھے۔ حاشا ثم حاشا قانوناً تین طلاقوں کا اجراء دلیلِ قطعی ہے اس بات کی کہ دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں بھی تین طلاقیں تین ہی مانی جاتی تھیں الا یہ کہ کوئی گنجائش تاویل موجود ہو۔ یہ تاویل نیت سے متعلق تھی جیسا کہ حدیثِ رُکانہ سے ثابت ہوا۔

اگر مقالہ نگاروں کا یہ دعویٰ صحیح مان لیا جائے کہ ان دونوں ادوار مبارکہ میں بہر صورت ایک ہی طلاق پڑتی تھی تو اقدام فاروقی رضؓ کو ہزار لیپاپوتی کے باوجود اجتہاد کا پاکیزہ عنوان ہرگز نہیں دیا جا سکتا اور سوائے اس کے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے قانونِ شرعی کو منسوخ کیا حالانکہ نسخ کا انھیں اختیار ہی حاصل نہ تھا۔ کیا حیثیت ہے کسی بڑے سے بڑے صحابیؓ کی اللہ اور رسولؐ کے مقابلے میں۔ کون ہے جسے صریح احکام وحی میں استرداد اور ویٹو کا استحقاق میسر آجائے۔ توبہ ہزار بار توبہ۔

پھر یہ بات اگر مان ہی لی جائے کہ پہلے تین ایک ہوتی تھیں۔ اب حضرت عمرؓ نے انھیں منسوخ کر کے تین کو تین کر دیا تب بھی ہمارے دوستوں کے مسلک کو کوئی تقویت نہیں پہنچتی یہ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اعلانِ عام کیا تھا اور کسی بھی صحابی نے اس کے خلاف آواز نہیں اٹھائی تھی۔ آواز اٹھانا کیا معنی وہ تو خود بھی اسی کے مطابق فتوے پہلے بھی دیتے تھے اور بعد میں بھی دیتے رہے (جس کی تفصیل آگے اپنے مقام پر آئے گی) اس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی نہ کوئی ناسخ ایسا موجود تھا جس نے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کے قانون کو منسوخ کر دیا اور یہ ناسخ تمام صحابہؓ کے علم میں تھا۔ اسی لئے انھوں نے اعلانِ عمرؓ سے اختلاف نہیں کیا۔ پھر یہ بھی اہلِ علم سے پوشیدہ نہیں کہ اللہ رسولؐ کا وضع کردہ کوئی قانونِ شرعی منسوخ ہو سکتا ہے تو حضورؐ ہی کے قولِ ثابت سے ہو سکتا ہے۔ کسی امتی کا یہ منصب نہیں کہ اپنے طور پر اسے منسوخ کر سکے۔ لہٰذا جس طرح متعہ کے مسئلے میں ابتداءً حضورؐ کی دی ہوئی اجازت خود حضورؐ ہی کے ارشادِ گرامی نے منسوخ کر دی اسی طرح طلاقِ ثلاثہ کے سلسلے میں بھی جملہ صحابہؓ کی نظر میں کوئی حدیث ہی ہو سکتی ہے جو ناسخ بنی ہو۔ پھر کیا آج کسی کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ منسوخ شدہ حکم کو زندہ کرے۔ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو یہ فرضی اور غیر واقعی دعویٰ بھی ہمارے دوستوں کو مفید نہیں ہو سکتا کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں۔

مجلسِ واحد کی تین طلاقیں کن علماء و فقہاء کے نزدیک ایک واقع ہوتی ہیں یہ عنوان دے کر ہمارے دوست نے کچھ نام دیئے ہیں:-

پہلا سوال وہی ہے کہ یہ مجلس مجلس کی تکرار کیا ہے۔ کتنی بار عرض کیا جا چکا کہ مجلسیں تو ایک ہی دن میں دسیوں بدل سکتی ہیں۔ موقف تو آپ یہ لئے ہوئے ہیں کہ صرف طلاقِ سنت سے تین طلاقیں پڑیں گی مگر پھر پھر کے دلیلیں لا رہے ہیں مجلس کے عنوان سے۔ یہ کیا مذاق ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ ابن عباسؓ کا نام آپ نے اپنے ہمنواؤں میں کیسے لے دیا جب کہ ان کے صاف فتوے اس کے خلاف پایۂ ثبوت کو پہنچے ہوئے ہیں۔ امام رازیؒ کا نام بھی آپ نے غلط طور پر لیا۔ بے شک ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ اور داؤد ظاہری وغیرہ آپ ہی جیسی رائے رکھتے ہیں لیکن آپ جیسی کہاں! — وہ زیادہ سے زیادہ مجلسِ واحد اور غیر واحدہ پر بہت زیادہ زور لگا گئے ہیں مگر آپ تو یہ دعویٰ لے کر اٹھے ہیں کہ بس طریقِ سنت میں تین کا وقوع منحصر ہے۔ مجلس و جلس کی کوئی قید نہیں۔

علامہ شوکانیؒ یقیناً بڑے عالم تھے مگر اتنے بھی نہیں کہ ان کی ہر بات کو آنکھ بند کر کے مان لیا جائے انھوں نے اس مسئلہ میں اپنے ہم خیالوں کی گنتی بڑھانے کے لئے وہ احتیاط نہیں برتی ہے جو ان کے شایانِ شان تھی متعدد نام تو کس روایات کے سہارے بھی وہ بڑھائے گئے ہیں اللہ ان کی خطائے اجتہادی پر انھیں اجر دے۔

ہمارے دوست نے آگے جو عقلی و فکری بحثیں کی ہیں اور مصر وغیرہ کے حوالے دیئے ہیں وہ فقط سطور بڑھانے کے زمرے میں آتے ہیں۔ تفکر اور بالغ نظری کا مغز ان میں نہیں ہے۔ ہم ہر ہر پیرے پر گفتگو کریں گے تو شیطان کی آنت کا محاورہ صادق آجائے گا اس لئے

اتنے ہی پر بس کرتے ہیں۔ اس کی روشنی میں جو بھی پورا مقالہ پڑھے گا اگر ذی فہم ہوگا تو خود محسوس کرے گا کہ معقول کیا ہے اور نامعقول کیا۔

آخری مقالہ

آخری مقالہ مولانا حامد علی صاحب (رکن جماعتِ اسلامی ہند) کا ہے پچھلی صحبت میں ہم بتا چکے ہیں کہ وہ بھی ہمارے بے تکلف دوستوں میں ہیں۔ اب اپنی اس بدنصیبی کو کیا کریں کہ دوستوں ہی سے ردّ و قدح کرنی پڑ رہی ہے۔ یہ مقالہ خاصا طویل ہے۔ "زندگی" کے ۶۵ صفحات پر پھیلا ہوا۔ لیکن اس کی طوالت کی وجہ دلائل کی کثرت اور مواد کی فراوانی نہیں بلکہ مولانا نے بعض حنفی علماء کی جن عبارتوں پر بحث کی ہے انھیں ترجمہ سمیت نقل کرتے چلے گئے ہیں جس کی وجہ سے جگہ بہت گھر گئی ہے۔ کئی جگہ تو مسلسل دو تین صفحات تک نقل ہی چلی جاتی ہے اور اس پر مولانا کا ریمارک بس چند سطروں کا ہے۔ ہم یہ تو تسلیم کریں گے کہ ہمارے محترم دوست نے اس مقالہ کی تصنیف میں روشنائی اور کاغذ اور وقت کافی صرف کیا ہے لیکن تحقیق و اجتہاد کے لئے بس اتنا ہی کافی نہیں بلکہ بعض اور اہم اتریں عناصر و اوصاف بھی محقق میں ہونے چاہئیں جن کا ثبوت اس مقالے نے فراہم نہیں کیا۔ ان عناصر میں سے ایک عنصر ہے غیر جانبداری یعنی زیرِ تحقیق مسئلے میں بے لوث و بے لاگ ہونا۔ پہلے سے پسند کی ہوئی کسی رائے کی وکالت مقصود ہو تو پھر تحقیق کہاں اور اجتہاد کیسا۔

دوسرا عنصر ہے ان فنون کا شایانِ شان علم جن سے واقفیت زیرِ بحث مسئلہ میں ضروری ہو۔ مثلاً بعض احادیث کے ضعف و قوت کی بحث ہو تو فنِ روایت اور علم الحدیث کے اصول و مبانی کی واقفیت لازمی ہے ورنہ سوائے کج بحثی کے کوئی کارنامہ انجام نہ پائے گا۔

پہلے عنصر کی عدم موجودگی کا اندازہ قارئین پچھلی صحبت میں بھی کر چکے ہیں اور آج کی صحبت میں بھی کریں گے۔ غیر جانب دار آدمی نقل میں بڑی ذمہ داری سے کام لیتا ہے لیکن افسوس کہ ہمارے دوست شایانِ شان ذمہ داری کا مظاہرہ نہ کر سکے۔

دوسرے عنصر کا معاملہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے موقف کے خلاف جانے والی چند احادیث پر فن کے رُخ سے نقد تو کیا مگر انتہائی سطحی اور غیر فنی جس سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہ فن انھوں نے کبھی پڑھا ہی نہیں۔ اور انھیں اندازہ ہی نہیں کہ اس فن کا میدان کتنا سنگلاخ، کتنا پر پیچ اور کس قدر دشوار گذار ہے۔ وہ ایک بڑے دریا میں صرف وہ صلاحیتیں لے کر کود پڑے ہیں جو کسی پایاب ندی اور تالاب کو عبور کرنے کے لئے موزوں ہو سکتی ہیں۔

اپنی طرف سے زیادہ رائے زنی کئے بغیر ہم بقدرِ ضرورت ان کے انتقادات کا جائزہ پیش کریں گے جس سے ہر ذی فہم کو خود ہی اندازہ ہو جائے گا کہ وہ فن حدیث سے اپنی واقفیت کا ثبوت فراہم کر سکے ہیں یا نہیں۔

"زندگی" کے ص۱۴۱ پر انھوں نے بیہقی، طبرانی اور اور دارقطنی سے ایک روایت نقل کی جو صریح طور پر یہ ثابت کر رہی ہے کہ ایک وقت میں دی ہوئی تین طلاقوں کے بارے میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح ارشاد اور فتویٰ یہ ہے کہ وہ تینوں واقع ہو جاتی ہیں اگرچہ دینے والا گناہ گار بھی ہوتا ہے۔

یہ حدیث ظاہر ہے انھوں نے تردید کے مقصد سے نقل کی۔ لیکن تردید میں جو کچھ ارشاد فرمایا وہی اس کا ثبوت ہے کہ ہم نے ان کے بارے میں جس رائے کا اظہار کیا وہ غلط نہیں ہے۔ اہلِ انصاف توجہ فرمائیں۔

حدیث مختصراً یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک

طلاق دی۔ حضورؐ کو علم ہوا تو ناراض ہوئے اور ابن عمرؓ سے فرمایا کہ اے ابنِ عمر سنت یہ ہے کہ الگ الگ طہروں میں (یعنی جس زمانے میں عورت کو حیض نہ آرہا ہو) طلاقیں دو ایک ساتھ نہ دو۔ فی الحال تمھیں اس دی ہوئی طلاق سے رجوع کرلینا چاہیئے۔ ابن عمرؓ اس پر دریافت کرتے ہیں کہ اے اللہ کے رسولؐ! اگر میں نے تین طلاقیں دیدی ہوتیں تو کیا پھر بھی رجوع کرسکتا تھا؟ حضورؐ جواب دیتے ہیں۔ نہیں، تب وہ تم سے جدا ہوجاتی اور تم گناہگار بھی ہوتے۔

اس حدیث کو نقل کرکے ہمارے دوست ایک یہ تعریض فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے جو اپنے سوال میں یہ کہا ہے کہ "اگر میں تین طلاقیں دیدیتا" تو اس فقرے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کی مراد ایک وقت میں تین طلاق ہو بلکہ یہ بھی مراد ہوسکتی ہے کہ مختلف اوقات میں تین دیدیتا۔ لہٰذا یہ ثابت نہیں ہوا کہ حضورؐ نے ایک ہی وقت کی تین طلاقوں کے تین ہونے کا فیصلہ صادر فرمایا ہو۔

ہم کیا کہیں۔ زبان و کلام پر دسترس رکھنے والے حضرات خود ہی انصاف فرمائیں کیا یہ تعریض صریح طور پر یہ نہیں بتارہی ہے کہ مولانا کسی وکیل کی طرح ایک سیدھی سادھی بات کو توڑ مروڑ رہے ہیں تاکہ سچائی غبار آلود ہوجائے۔ تین مختلف اوقات میں دی جانے والی طلاقوں کا تین ہونا تو قرآن سے معلوم ہی ہوچکا پھر آخر ابن عمرؓ جیسا واقفِ قرآن ان کے بارے میں سوال کیوں کرتا۔ مکالمہ اور سیاق و سباق آپ کے سامنے ہے۔ ابن عمرؓ نے ایک ہی وقت میں ایک طلاق دی تھی جو موضوعِ گفتگو ہے۔ اسی سے رجوع کرلینے کا حکم اللہ کے رسولؐ دے رہے ہیں۔ اس وقت اگر ابن عمرؓ دفعتاً یہ سوال کرتے ہیں کہ "اے اللہ کے رسولؐ اگر میں تین دیدیتا تو کیا پھر بھی رجوع کرسکتا تھا؟" —— تو کون ہوشمند ہے جو یہ ادراک نہ کرسکے کہ ابن عمرؓ کا مطلب کیا تھا۔

دو اور دو چار کی طرح ان کے سوال کا یہ مطلب واضح ہے کہ اگر میں اسی حالتِ حیض میں بجائے ایک کے تین دے ڈالتا تب کیا ہوتا؟

اس مطلب میں ذرا بھی اجمال و ابہام نہیں لیکن ہمارے دوست فرمارہے ہیں کہ فقرہ صریح نہیں ہے! کیا یہ اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ قصداً ایک صریح بات کو غیر صریح قرار دے کر حدیث کو مبہم بنادینا چاہتے ہیں؟

پھر انھوں نے یہ بھی نہ سوچا کہ اگر فقرے کو غیر صریح بھی مان لیں تب بھی نتیجہ وہی نکلتا ہے کہ جو صریح ماننے کی صورت میں نکلتا ہے۔ یوں کہ حضورؐ نے لوٹ کر یہ تو دریافت کیا نہیں کہ "اے ابن عمر تین طلاق سے تمھاری کیا مراد ہے آیا ایک وقت کی تین طلاقیں یا متعدد اوقات کی تین طلاقیں؟" دریافت کئے بغیر برملا یہ فرمادیا "اگر تین دیتے تو تمھاری بیوی تم سے جدا ہوجاتی۔" ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقیں ہر صورت میں پڑجاتی ہیں خواہ ایک وقت میں دی جائیں یا مختلف وقتوں میں۔ نیز مولانا نے یہ بھی نہ سوچا کہ سوال اگر مختلف اوقات کی تین طلاقوں کا امکان لئے ہوئے ہوتا تو حضورؐ یوں کیوں فرماتے کہ وتکون معصیۃ (یعنی اے ابن عمر طلاقیں تو تین پڑجاتیں مگر تمھارا یہ فعل فعلِ گناہ ہوتا) تین جداگانہ اوقات میں طریق سنت سے تین طلاقیں دینا تو حلال و جائز ہے گناہ کیا معنی؟ حضورؐ کا یہ ارشاد علانیہ بتارہا ہے کہ ابن عمرؓ کا سوال ایک ہی وقت کی تین طلاقوں سے متعلق تھا اور حضورؐ نے بھی اس کا واحد مطلب یہی سمجھا تھا اور یہی سمجھ کر جواب دیا تھا۔

اب بتائیے۔ اتنی قطعیت کے ساتھ جو مفہوم ثابت ہورہا ہے اسے بھی ہمارے دوست غیر صریح قرار دیکر شک اور احتمال کا فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو غیر جانب داری، بے لوثی اور انصاف کہاں سر چھپائیں گے!

اب آئیے۔ دوسری پہلو کی طرف۔ اس حدیث کے سلسلۂ سند میں ایک راوی ہیں شعیب ... ابن ... مطابق ان کے بارے

میں موصوف فرماتے ہیں ــــ "انھیں محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے۔"

بس اتنا کہہ کر انھوں نے سمجھ لیا کہ شعیب کا کام تمام ہوا وہ پایۂ اعتبار سے گر گئے۔ لطف یہ ہے کہ حوالہ کوئی نہیں کوئی تحقیق کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا کہ کون سے محدثین نے کب کہاں شعیب کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اسکے بعد موصوف فرماتے ہیں:-

> "اس حدیث کی سند میں عطاء خراسانی بھی ہیں جنھیں امام بخاریؒ، شعبہ اور ابن حبان نے ضعیف قرار دیا ہے اور سعید بن مسیب نے انھیں جھوٹا کہا ہے۔"

یہاں بھی حوالہ کوئی نہیں کہ صدیوں قبل کی یہ آراء انھوں نے کہاں پائیں۔ عوام تو عوام ــــ آج کل کے خواص بھی ہوأ نام ہی کے خواص رہ گئے ہیں۔ وہ بے چارے مغالطہ کھا جائیں گے کہ واقعی یہ حدیث تو ضعیف ہے جبکہ اسکے دو دو راوی ایسے خراب ہیں۔ لیکن الحمد للہ ہم جیسے لوگ بھی مر نہیں گئے جو ایسے مغالطوں کی پردہ دری کر سکتے ہیں۔ دراصل ہمارے دوست نے اپنی تحقیق سے کچھ نہیں کہا بلکہ یہ حافظ ابن قیم کے اعتراضات ہیں جنھیں بہتیرے بندگانِ خدا یہ تصور کرتے ہوئے نقل کر دیتے ہیں کہ ابنِ قیم جیسے علامہ کا فرمودہ بھلا غلط کیسے ہو سکتا ہے۔ ان ناقلین کو یہ تو خبر نہیں ہوتی کہ علم الحدیث کتنا وسیع اور مشکل درذیل علم ہے۔ نہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ابن قیم سے بھی زیادہ علم و خبر اور فہم و تفقہ رکھنے والے بے شمار افراد امتِ محمدی کی صفوں میں پائے جاتے رہے ہیں بس نقل کیا اور خوش ہو گئے کہ بازی جیت لی۔ ہمارے دوست نے بھی یا تو ابن قیم کی کسی کتاب سے یا پھر کسی اور جگہ سے یہ ریمارکس نقل کر دیئے ہیں اور یہ ضرورت نہیں سمجھی کہ جب ایک محققانہ مقالہ تصنیف کر رہے ہیں تو خود بھی زحمت فرما کر ان معروف کتب فن کو دیکھ لیں جن سے یہ اطلاع ملتی ہے کہ راویوں کے ضعف و قوت کا صحیح معیار کیا ہے۔

قارئین ہمیں معاف فرمائیں، حقیقتِ حال واضح کرنے کے لئے ہمیں کچھ خشک فنی گفتگو کرنی ہو گی گرانیٔ طبع کے باوجود وہ اسے پڑھ لیں تاکہ کم از کم اتنا تو ان کے ذہن نشین ہو ہی جائے کہ کسی بھی رائے اور مسلک کے دلائل ظاہر میں خواہ کیسے ہی علمی و تحقیقی نظر آ رہے ہوں، لیکن نقد کی کسوٹی پر پرکھے بغیر انھیں حرفِ آخر نہیں سمجھ لینا چاہئیے۔

راوی شعیب بن رزیق

پہلی بات جو مولانا حامد علی صاحب کے بھی اور جملہ قارئین کے بھی سمجھ لینے کی ہے یہ ہے کہ حدیث نقل کر دینا یا اس کے مطالب سمجھا دینا الگ بات ہے مگر سند اور راویوں کی بحث مستقل الگ فن ہے۔ اس فن کے ماہرین معلوم و معروف ہیں۔ انھیں ائمہ اصول کہا جاتا ہے نہ کہ محدثین مثلاً حافظ ابن الصلاح، شمس الدین سخاوی۔ احمد عبد اللہ بن عدی، حافظ ذہبی، حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہا۔ جب نقد کا تعلق سند اور راویوں سے ہو تو فنِ حدیث کا جاننے والا یقیناً ائمۂ اصول ہی کی کتابوں سے دلائل لائے گا۔ عام محدثین اس معاملہ میں کافی نہ ہوں گے۔

اس اصول کی روشنی میں ہمارے دوست کا یہ کہنا کہ محدثین نے شعیب کو ضعیف قرار دیا ہے بجائے خود ایک غیر فنی ریمارک ہے۔ پھر جب تحقیق کیجئے تو معلوم ہو گا کہ بہ اعتبار واقعہ بھی یہ صحیح نہیں ہے۔ ہم اپنے محترم دوست کو یقین دلاتے ہیں کہ معروف محدثین میں گنتی کے چند محدث بھی ایسے نہیں پائے جاتے جنھوں نے شعیب بن رزیق کو ناقابل اعتماد راوی قرار دیا ہو۔ آپ نے جہاں سے بھی یہ بات نقل کی ہے دھوکا کھایا ہے۔ حق پسندی اور انصاف کے جذبے سے آپ اور جو بھی لوگ ہماری درج ذیل توضیحات کا مطالعہ فرمائیں گے مطمئن ہو جائیں گے کہ ہم نے غلط نہیں کہا۔

پہلی بات تو سمجھ لینے کی یہ ہے کہ کسی راوی کے

سلسلہ میں محدثین کا کلام کرنا سرے سے کوئی ایسی بات ہے ہی نہیں جو وضاحت کے بغیر نتیجہ خیز ثابت ہو سکے۔ دیکھنا یہ ہوگا کہ وہ محدثین کون ہیں؟ جرح و تعدیل کے فن میں ان کا کیا مقام ہے؟ انھوں نے کیا الفاظ استعمال فرمائے ہیں؟ ماہرینِ فن ان الفاظ کا کیا مطلب لیتے اور کیا درجہ متعین کرتے ہیں؟ آپ کو غالباً علم ہوگا کہ کلام تو بخاری و مسلم جیسی کتب صحیحہ کے سیکڑوں راویوں پر کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور بڑے بڑے علماء و صلحاء کے خلاف جرحیں اور الزامات منقول ہیں تو کیا اسی بنا پر یہ اساطین ساقط الاعتبار ٹھیر جائیں گے اور بخاری و مسلم کا اعتماد ختم ہو جائے گا۔

آئیے ہم آپ کو بتائیں حقیقت حال کیا ہے۔

تلاش و تحقیق کے بعد پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ راویوں کی حیثیت متعین کرنے کے سلسلہ میں مسلمہ طور پر استادِ فن مانے جاتے ہیں ان میں کوئی بھی نہیں جس نے شعیب کو راویِ ضعیف قرار دیا ہو۔ لے دے کے ایک نام فقط ابوالفتح ازدی کا ملتا ہے تو یہ صاحب نہ تو مسلّم اساتذہ فن میں ہیں نہ بحیثیت محدث ان کا کوئی امتیازی مقام ہے۔ نہ انھوں نے شعیب پر کوئی ایسی جرح کی ہے جو بہ اعتبار فن کافی شافی ہو۔

آپ کو سن کر شاید تعجب ہوگا کہ ابوالفتح تو خود ماہرینِ فن کی نگاہ میں ضعیف ہیں۔ ان کی روش سے گہری نظر والے ائمہ خوش نہیں اور ان کے بارے میں یہ شکایت کی جاتی ہے کہ ثقہ راویوں کی روایات کے خلاف روایتیں بیان کرنے میں انھیں تامل نہیں۔ ہم بخوف طوالت فقط دو معروف اساتذہ کی رائے ان کے بارے میں پیش کر دیں۔ حافظ ذہبیؒ ہم سب کے نزدیک فنِ روایت کے ممتاز ماہرین میں شامل ہیں۔ وہ اپنی میزان الاعتدال میں ان ابوالفتح کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:-

يسرف في الجرح وله مصنف كبير الى الغاية في المجروحين جمع فاوعى وجرح خلقا بنفسه لم يسبقه احد الى التكلم فيهم وهو متكلم فيه (جلد ۱ صـ ۶۲)	جرح و عیب نکال کر ثقاہت سے گرانے میں ابوالفتح بڑے فضول خرچ واقع ہوئے ہیں۔ انھوں نے مجروحین کے سلسلہ میں ایک بہت ہی ضخیم کتاب بھی لکھی ہے جس میں پیٹ بھر کے جرحیں جمع کر دی ہیں اور ایسے ایسے لوگوں کو مجروح کر ڈالا ہے جن کے بارے

میں ان سے قبل کسی نے بھی کلام نہیں کیا۔ حالانکہ یہ ابوالفتح تو خود ہی ان لوگوں میں ہیں جن میں کلام کیا گیا ہے،

دیکھا آپ نے کیا فرما رہے ہیں علامہ شمس الدین ذہبیؒ۔ اب دوسرے مشہور استادِ فن حافظ ابن حجرؒ سے دریافت کیجئے ان کا جواب آپ کو فتح الباری شرح بخاری کے مقدمے میں مل جائے گا۔ اس مقدمے کو صفحہ ۴۵۳ سے لیکر صفحہ ۴۶۷ تک پڑھنے کی زحمت گوارا فرمائیں۔ اس میں آپ کو تین چار جگہ ابن حجر کی یہ وضاحت مل جائیگی کہ ابوالفتح ازدی اعتماد کے قابل نہیں۔ ان کی جرحوں کو قابلِ اعتماد نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اہلِ نظر ان پر بھروسہ نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ وہ فرماتے ہیں کہ جو ابوالفتح خود ضعیف ہیں بھلا وہ کسی ثقہ کو ضعیف کہہ دیں تو اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے۔ صـ ۴۶۶

پر ابن حجر کے یہ الفاظ ہیں والازدی قد قرّرنا انه لا يعتدّ به (اور رہے ابوالفتح ازدی تو ان کے بارے میں ہم بتاتے ہی آرہے ہیں کہ وہ اہمیت دیئے جانے کے قابل نہیں ہیں) اور یہ بھی سُن لیجئے کہ امام بخاریؒ شعیب کو لائق اعتماد مانتے ہیں اور ابن حجر دراصل ان کی ہی تائید میں ابوالفتح کی قرار واقعی حیثیت منکشف کر رہے ہیں۔

یہ ہے ابوالفتح کا مقام جرح کے معاملہ میں۔

اس کے بعد یہ بھی دیکھئے کہ شعیب کے بارے میں ان کی جرح ہے کیا۔ انھوں نے بس اتنا کہا ہے کہ شعیب ليّن الحديث ہیں یا فيه لين یعنی ان میں کچھ نرمی پائی جاتی ہے۔ تو ہمارے دوست مولانا حامد علی سماعت فرمائیں کہ جرح کے یہ الفاظ بہت ہی نرم مانے گئے ہیں اور بعض

اوقات تو یہ جرح کے الفاظ سمجھے ہی نہیں جاتے۔ زیادہ نہیں اس کے لئے ہم فی الحال چند حوالوں پر اکتفا کریں گے۔ علامہ سیوطی تدریب الراوی شرح تقریب النواوی میں فرماتے ہیں کہ فیہ لین ہے تو جرح مگر ایسی جو تعدیل کے قریب ہے۔ جس راوی کے بارے میں یہ لفظ لین استعمال کیا گیا ہو اس کی روایات لکھی بھی جائیں گی اور ان روایات پر نگاہ اعتبار بھی ڈالی جائے گی (صلا۱۲۶)

امام دارقطنیؒ کا قول سیوطی کی تدریب میں، سخاوی کی فتح المستغیث میں اور مولانا لکھنوی کی الرفع والتکمیل میں یہ نقل ہوا ہے کہ جب میں یوں کہوں کہ فلاں شخص لین الحدیث ہے تو یہ مطلب نہیں ہوگا کہ وہ شخص ساقط الاعتبار یا متروک الحدیث ہے بلکہ یہ مطلب ہوگا کہ اس پر کوئی ایسی معمولی جرح کی گئی ہے جس کی وجہ سے اس کی صداقت و عدالت ختم نہیں ہوتی۔ یہی دارقطنی شعیب کو ثقہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ حافظ ذہبیؒ نے میزان میں نقل کیا۔

حاصل یہ نکلا کہ راوی شعیب بن رزیق کے بارے میں محدثین نے نہیں فقط ابو الفتح ازدی نے کلام کیا ہے جو خود ضعیف اور بہ اعتبار فن ناپسندیدہ شخصیت ہیں۔ نیز ان کا کلام بھی فن کے اعتبار سے ایسا نہیں جو کسی راوی کو پایۂ ثقاہت سے گرا دے حالانکہ مبہم کلام اور جرح اگر سخت بھی ہو تو بے کار ہے جیسا کہ ابھی ہم دوسرے راوی عطا خراسانی پر گفتگو کرتے ہوئے تھوڑی تفصیل عرض کریں گے۔

حق پوشی ہوگی اگر ہم یہ اعتراف نہ کرلیں کہ شعیب پر جرح امام ابن حزم نے بھی کی ہے۔ لیکن یہ جرح کوئی وزن نہیں رکھتی کیونکہ ابن حزم بحیثیت مجموعی خواہ کتنے ہی بڑے عالم ہوں لیکن ان کا شمار جرح وتعدیل کے ائمہ واساتذہ میں نہیں۔ علاوہ ازیں ان کے مزاج میں بڑی تندی، اشتعال پذیری اور سختی ہے۔ ان کی تصانیف جس نے بھی پڑھی ہیں جانتا ہے کہ انھوں نے جوش میں آکر اور بعض دفعہ ناواقفیت کی بنا پر ایسے ایسے اکابر کو غیر ثقہ ٹھیرا دیا ہے جن کی ثقاہت پر ارباب فن متفق ہیں۔ حافظ سخاوی اور حافظ ذہبی فتح المغیث اور تذکرۃ الحفاظ میں ان کی بے احتیاطی پر بھرپور تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ انھوں نے بن معروف شخصیتوں کو مجہول قرار دے ڈالا ہے ان میں سے کچھ نام سن لیجئے:۔

ترمذی شریف کے جامع امام ابوعیسیٰ ترمذی۔ سنن ابن ماجہ کے جامع امام ابن ماجہ۔ ابوالقاسم بغوی۔ اسماعیل بن محمد الصفار۔ ابوالعباس الاصم۔

ترمذی شریف اور ابن ماجہ شریف تو شاید ان کی نظر سے گذری ہی نہیں تھیں جس کا سراغ اس طرح لگتا ہے کہ حافظ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ (صلا۱۱۵۳) میں ذکر کیا ہے کہ ابن حزم سے کسی نے حدیث کی اہم تصانیف کے بارے میں سوال کیا تو جواب میں انھوں نے تقریباً چالیس کتابوں کے نام لئے۔ ان میں ترمذی اور ابن ماجہ کے نام نہیں ہیں۔ مولانا عبدالحی نے بھی اپنی کتاب "التعلیق الممجد علیٰ مؤطا الامام محمد" (ص۱۱) میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ ذہبی نے اپنی "سیر النبلاء" میں ابن حزم کے حالات حالات لکھتے ہوئے حدیث کی مہتم بالشان کتابوں کے بارے میں ان کی رائے ذکر فرمائی ہے۔ جس کا جی چاہے فہرست دیکھ لے اس موقعہ پر بھی ابن حزم کی زبان پر جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ کا نام نہیں آیا۔ لہٰذا ان دو بزرگ محدثین کو مجہول قرار دینا تو غالباً ناواقفیت ہی کی بنا پر تھا لیکن باقی مذکورہ حضرات سے بھی وہ ناواقف رہے ہوں گے اس سے اسماء الرجال کے فن میں ان کی قلت مطالعہ کا گمان گذرتا ہے۔

بہرحال ابن حزم کی جرح اور تضعیف بھی لائق التفات نہیں ہے۔ یہ تو اساتذہ کی شہادتوں کا رخ ہوا۔ اب آئیے براہ راست فن کے رخ سے بھی گفتگو کرلیں۔ ابن حزم ہیں یا ابوالفتح یہ تو آپ کے سامنے ہی ہے کہ ان دونوں کی جرحیں مبہم ہیں مفصل نہیں اور مبہم جرحوں کا ناقابل حجت ہونا اہل فن کا مسلمہ اصول ہے۔ اس کی بہت زیادہ تفصیل جسے دیکھنی ہو وہ تجلی کا "خلافت وملوکیت نمبر" حصہ دوم دیکھ لے

مکمل حوالوں کے ساتھ بے شمار ائمہ فن کی شہادتیں مل جائیں گی۔ یہاں صرف اَلرَّفعُ وَالتکمیل کے آخری صفحہ الدول سے ایک ٹکڑہ نقل ہے:-

واما الجرح فانہ لا یقبل الا مفسراً مبین السبب الجرح (ص۱)	ایسی جرح لائق قبول نہیں ہوگی جس میں سبب جرح کی صراحت نہ کی گئی ہو۔

حافظ ابن ہمام نے "تحریر الاصول" میں بخاری و مسلم جیسے اکابر محدثین کا نام اس اصول کے قائلین میں شمار کرایا ہے جو کہتے ہیں کہ لا یقبل الجرح الا مبیناً (وہی جرح لائق قبول ہوگی جس میں یہ وضاحت کی گئی ہو کہ سبب جرح کیا ہے)۔

ابن صلاح، خطیب بغدادی، امام ابوداؤد، دقیق العید، زین الدین عراقی، امام نووی، امام بزدوی، القانی، صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود، ابن قطلوبغا، عبد العزیز بخاری، علامہ عینی، ملا خسرو، (مرآۃ الاصول اور اس کی شرح مرقاۃ الاصول کے مصنف) شیخ الاسلام زکریا بن محمد، حافظ الدین نسفی اور نہ جانے کتنے اصحاب فن اس اصول کو شد و مد سے بیان کر چکے ہیں (تجلی کے محولہ بالا نمبر میں آپ ہر ایک کا قول مع مکمل حوالوں کے دیکھ سکتے ہیں)

جب یہ بات ہے تو سوائے ناواقف فن کے کون ایسی تضعیف کو قابل التفات قرار دے سکتا ہے جسے ہمارے دوست مولانا حامد علی نے نہ صرف قابل التفات سمجھا بلکہ اتنا فیصلہ کن اور برہان قاطع تصور فرمایا کہ مجرد اسی کی بنا پر اعلان کر دیا کہ شعیب ناقابل اعتبار ہیں۔ حالانکہ میزان الاعتدال جیسی سہل الحصول کتب فن میں بھی دیکھا جا سکتا تھا کہ شعیب پر یقیناً اعتبار کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔

راوی عطاء خراسانی

اس راوی کو ضعیف قرار دینے کے سلسلے میں ہمارے دوست نے تین نام لئے۔ بخاری۔ شعبہ۔ ابن حبان۔ ہم نہیں جانتے کہ انھوں نے یہ نقل کہاں سے کی۔ جہاں سے بھی کی ہو وہ ناواقف فن ہونے کی وجہ سے مطمئن ہوگئے کہ اب بھلا اس راوی کے معتبر ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت حال وہ ہم سے سنیں۔

(۱) امام بخاریؒ بے شک بہت بڑے محدث ہیں لیکن معصوم بہرحال نہ تھے۔ ان سے رجال و اشخاص کے سلسلہ میں متعدد لغزشیں ہوئی ہیں جن کو تمام اہل علم جانتے ہیں۔ مثلاً وہ امام ابوحنیفہؒ ہی کو "ضعیف" قرار دیتے ہیں اور ان کے نام کی کوئی روایت اپنی صحیح بخاری میں نہیں لیتے یہ ان کی ایسی بھول ہے جسے احناف ہی نے نہیں امام بخاری کے ہم مسلکوں نے بھی بھول ہی تصور کیا ہے اور کٹ حجت قسم کے کم علموں کے سوا کوئی اس رائے کو ادنیٰ توجہ کا مستحق نہیں سمجھتا۔ (کسی کو تفصیلات دیکھنی ہوں تو تجلی خلافت و ملوکیت نمبر ہر سہ حصہ دیکھ لے)

امام بخاریؒ نے عطاء خراسانی کو قابل ترک قرار دیا ہمیں تسلیم لیکن اس رائے کے غلط ہونے کا تنہا یہ قرینہ کافی ہے کہ ان کے لائق شاگرد اور فن اسماء الرجال کے ماہر امام ترمذیؒ نے بھی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے وہ اپنی کتاب العلل میں لکھتے ہیں کہ عطاء خراسانی بلا شبہ قابل اعتماد ہیں۔ ان سے معمر اور امام مالک جیسے ثقہ بزرگوں نے روایت لی ہے۔ اور یہ کہ میں (امام ترمذیؒ) سوائے بخاری کے کسی ماہر فن استاذ کو نہیں جانتا جس نے عطاء خراسانی کے ثقہ ہونے میں تامل و تردد کیا ہو (تصدیق حافظ ذہبی کی میزان سے کرلی جائے)

اندازہ کیجئے۔ استاد سے گہری عقیدت رکھنے والا ایک ذی بصیرت اور وسیع العلم شاگرد کیا آخری حد تک یہ کوشش نہیں کرتا کہ استاد کی شان علمیہ پر حرف نہ آنے دے اور آخری ممکن حد تک ان کی طرف سے دفاع کرے؟ اگر یہ بھی پوری تحقیق و تدقیق کے بعد حمایت سے انکار کر دیتا ہے اور اعتراف کرتا ہے کہ استاد کی فلاں رائے دلیل کی قوت سے محروم ہے تو اس سے بڑھ کر اس رائے کے ناقابل قبول ہونے کا ثبوت اور کیا ہوگا۔ یہی امام ترمذیؒ

اپنی جامع ترمذی میں ایک اور ایسی حدیث کو حدیث حَسَن قرار دیتے ہیں جس کی سند میں شعیب بن رزیق بھی ہیں اور عطا خراسانی بھی۔ معلوم ہے کہ حدیث حَسَن کا کوئی راوی اصطلاحاً "ضعیف" نہیں ہوا کرتا۔

حافظ ابن حجر درایۃ میں ایک حدیث کے بارے میں لکھتے ہیں کہ رجالہ لا باس بھم (اس حدیث کے جملہ راوی ایسے ہیں جن پر اعتماد میں کوئی مضائقہ نہیں) اور اس کی سند میں عطاء خراسانی موجود ہیں۔ (ص۳۷)

نیز ایک اور حدیث کے سلسلے میں رقمطراز ہیں کہ "اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے" —— اسکی سند میں بھی عطاء کا نام ہے اور جیساکہ آگے ہم بتائیں گے ابن حبان اُن مُتَعَنِّتْ (سخت گیر اور متشدد) ائمہ میں ہیں جن کی جرح تو آسانی سے قبول نہیں کی جاتی البتہ تعدیل بہ آسانی قبول کی جاتی ہے کیونکہ وہ جس کی تعدیل کریں سمجھو کوئی معمولی عیب بھی اس میں انھیں نہ مل سکا۔ اس طرح عطاء خراسانی پر مشتمل سند کو ان کا صحیح قرار دینا کافی اہمیت کا حامل ہے۔

نیز ابن حجر کی فتح الباری شرح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی طلاق والی یہی حدیث موجود ہے جس کے ایک ٹکڑے کو ہمارے دوست ساقط الاعتبار قرار دے رہے ہیں۔ اس کی سند میں عطاء خراسانی بھی ہیں اور ابن حجر نے اس سے حجت پکڑتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ ابن عمرؓ نے ایک طلاق دی تھی جس سے حضورؐ نے رجوع کا حکم دیا۔ تین نہیں دی تھیں ابن حجر کا حجت پکڑنا بجائے خود اس پر دلالت کرتا ہے کہ عطاء خراسانی ان کے نزدیک قابلِ اعتماد ہیں۔ مزید یہ کہ فتح الباری کے مقدمے میں وہی یہ وضاحت بھی کر چکے ہیں کہ اپنی اس شرح بخاری میں ہم جو حدیث ذکر کریں گے وہ صحیح ہوگی یا کم سے کم حَسَن۔ عطاء ضعیف ہوں تو حدیث کے صحیح یا حَسَن رہ جانے کا کیا سوال باقی رہتا ہے۔

اس تفصیل سے ہر انصاف پسند یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ عطاء کو امام بخاریؒ کا قابلِ ترک قرار دینا ارباب فن کے یہاں مقبول نہیں ہوا نہ امام بخاریؒ سے کوئی ایسی تفصیل منقول ہے جس کی روشنی میں یہ سمجھا جائے کہ ان کی رائے گہری واقفیت پر مبنی تھی۔ ناواقفیت اور غلط فہمیوں کی بنا پر وہ امام ابوحنیفہؒ جیسے جبلِ علم وتقویٰ کی تحقیر کر سکتے ہیں تو کسی اور کے معاملے میں بھی ناواقفیت اور غلط فہمی ممکن ہے۔

اب آئیے اس ریمارک کی طرف کہ سعید بن المسیّب نے عطاء کو جھوٹا کہا ہے۔

اللہ تعالیٰ معاف کرے ان لوگوں کو جنھوں نے اصل واقعے کو سمجھے بغیر یا اسے دانستہ توڑ مروڑ کے اس طرح کی بات قلم سے نکالی اور ہمارے دوست مولانا حامد علی جیسے نکوکاروں کو فریب میں مبتلا کیا۔ اصل واقعہ ہمارے دوست بھی سنیں اور جملہ اہلِ انصاف بھی۔

ایک راوی ہیں قاسم بن عاصم۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن مسیّب سے یہ بات کہی کہ عطاء خراسانی نے آپ کے واسطے سے مجھ سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ ایک شخص نے رمضان میں بحالتِ روزہ بیوی سے صحبت کر لی تھی تو رسول اللہؐ نے اسے کفارۂ ظہار کا حکم دیا۔ سعید بن مسیّب اس پر بولے کہ عطاء نے غلط کہا مجھے تو یہ روایت پہنچی ہے کہ رسول اللہؐ نے اس شخص کو صدقہ کرنے کی ہدایت کی تھی (تصدق تصدق۔ صدقہ کر۔ صدقہ کر۔ تاریخ صغیر)

ابن مسیب کے اصل الفاظ ہیں۔ کذب عطاءٌ ہم نے ان کا وہ ترجمہ کیا ہے جو اہلِ عرب میں معروف ہے لیکن اناڑی یا پھر دیدہ ودانستہ خیانت برتنے والوں نے اس کا ترجمہ کیا "عطاء جھوٹا ہے"۔

بے شک لغتاً کذب کے معنی جھوٹ ہی کے ہیں لیکن کیا یہ کہنے کی ضرورت ہے کہ اعتبار عرفِ عام کا ہوا کرتا ہے نہ کہ لغت کا۔ "فلاں شخص کے ہاتھوں کے طوطے اُڑ گئے" کا مطلب یہ کون لے سکتا ہے کہ واقعی اس نے طوطے پال رکھے تھے۔

ہمیں بہت زیادہ فرصت تو نہیں ہے لیکن ان شاء اللہ ان دو ن

بھی متعدد دلائل اس کے پیش کر ہی دیں گے کہ حضرت ابن مسیّب کا مقصد عطاء کو جھوٹا قرار دینا نہیں تھا بلکہ مراد یہ تھی کہ ان سے غلطی ہوئی ۔ چوک ہوئی ۔ بھول ہوئی ۔

پہلی بات تو یہ غور طلب ہے کہ خود اُردو محاورے کے مطابق بھی ہم اگر کسی خاص معاملے یا بات کی حد تک یوں کہیں کہ فلاں شخص نے جھوٹ بولا تو ہمیشہ ہمارا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ شخص "جھوٹا" کہلانے کا مستحق ہے ۔ "فلاں شخص جھوٹا ہے" یہ غیر مقید جملہ اس وقت بولتے ہیں جب فلاں شخص کی عادت عموماً جھوٹ بولنے کی ہو ۔ اسمیں محاورۃً کثرت کا پہلو موجود ہے جب کہ کبھی کسی خاص معاملہ میں ایک بار کسی کو جھوٹا کہہ دینا یہ پہلو نہیں رکھتا ۔

اور جہاں تک عربی بول چال کا تعلق ہے لفظ کذب بارہا ایسی خطا کے لئے استعمال ہو جاتا ہے جس کا تعلق سہو و نسیان یا غلط فہمی وغیرہ سے ہو نہ کہ غلط بیانی سے ۔ اس کے متعدد دلائل حاضر خدمت ہیں ۔

(۱) علامہ سیوطی تدریب الراوی میں لکھتے ہیں یحتمل الغلط کقولہ کذب ابو محمد (ص۱۱۱) یعنی لفظ کذب یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ بجائے دروغ گوئی کے اسے غلطی کے معنی میں لے لیا جائے ۔ جیسے یوں کہیں کہ کذب ابو محمد تو اس کا استعمال اس وقت بھی ہو سکتا ہے جب ابو محمد نے کوئی بھول یا فکری خطا کی ہو ۔

(۲) حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں اسی ابن مسیّب والی بات کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ ابن مسیب کا مطلب عطاء کو جھوٹا قرار دینا نہ تھا بلکہ اہل مدینہ میں یہ محاورہ عام ہے کہ غلطی یا بھول چوک کے لئے لفظ کذب بول دیتے ہیں ۔

(۳) ابن حجر مقدمہ ہی میں ابن حبان کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اہلِ حجاز ان مواقع پر بھی کَذَبَ فلانٌ بولدیتے ہیں جب ان کی مراد یہ ہو کہ اخطأ فلانٌ (یعنی فلاں شخص سے خطا ہوئی)

(۴) یہی ابن مسیّب ایک سے زائد بار حضرت عکرمہؓ کے بارے میں بھی یہی لفظ استعمال کر چکے ہیں ۔ ایک بار تو یوں بھی کہا کہ کذاب عکرمۃ علی ابن عباس (عکرمہ نے صحابی رسول ابن عباس پر جھوٹ بولا) لیکن تمام اہلِ علم جانتے ہیں کہ حضرت عکرمہ ثقہ ترین راوی ہیں اور بخاری و مسلم وغیرہ میں ان کی روایات موجود ہیں حالانکہ ابن مسیّب جیسا جلیل القدر تابعی اگر واقعۃً عکرمہ کو "جھوٹا" قرار دیتا تو اسے ارباب فن نظر انداز نہیں کر سکتے تھے اور عکرمہ کی ثقاہت مسلّم نہیں رہ سکتی تھی ۔ ارباب فن جانتے تھے کہ کذب سے مراد غلطی یا سہو و نسیان ہے اور کسی شخص کا کبھی غلطی کر جانا یا سہو و نسیان کا شکار ہو جانا اس کی ثقاہت میں فرق نہیں ڈالتا ۔

(۵) سالم نے حضرت نافع کے بارے میں بھی یہی الفاظ استعمال کئے مگر حضرت نافع کی ثقاہت اہلِ فن کے یہاں مجروح نہیں ہوئی ۔

(۶) ابن حجر "نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر" میں قاعدہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شاگرد اپنے اُستاد سے ایک حدیث نقل کرتا ہے اور یہ استاد اس حدیث کے سلسلہ میں دوسرے شاگرد سے یوں کہتا ہے کہ کذب علیّ (اس شاگرد نے مجھ پر جھوٹ بولا) میں نے تو یوں نہیں یوں حدیث بیان کی تھی تو نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ یہ حدیث رد کر دی جائے گی کیونکہ یہاں متعین طور پر یہ ثابت نہ ہو سکا کہ کس سے غلطی ہوئی ہے ۔ آیا اس شاگرد سے جس کی یہ استاد تردید کر رہا ہے یا اس شاگرد سے جو استاد کی یہ تردید نقل کر رہا ہے ۔ جب تعین ہو سکا تو تعارض کی بنا پر یہ روایت تو ناقابل حجت ہو جائے گی مگر ان دونوں شاگردوں کی ثقاہت میں فرق نہ آئے گا ۔

(۷) امام نووی اپنی تقریب النواوی میں اسی شکل پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس روایت کے سلسلہ میں شیخ نے شاگرد کی تردید و تغلیط کی ہے اس کے علاوہ اس شاگرد کی کسی روایت پر اس کا اثر نہ پڑے گا کیونکہ

شیخ کی ایسی تغلیط ایک وقتی اور محدود بھول چوک سے متعلق ہوتی ہے یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ اس شاگرد کو ساقط الاعتبار قرار دے رہا ہے۔

(۸) بخاری و مسلم میں متعدد قوی و صحیح سندوں سے رسولؐ اللہ کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ لم یکذب ابراھیم الاّ ثلٰث کذبات (ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے تین مرتبہ جھوٹ بولا۔ بہتیرے اہلِ علم بزرگوں نے اسی لفظ کذب سے لرز کر یہ بھی کہدیا کہ ہم اس حدیث کو نہیں مانتے اس سے تو اتنے بڑے پیغمبر کے دامنِ صدق پر جھوٹ کا مکروہ دھبّہ آتا ہے۔ مگر کہدینے سے ایک صحیح و متصل روایت تو غلط نہیں ہوسکتی۔ روایت اپنی جگہ پوری طرح قابل اعتماد ہے مگر اردو کے لفظ "جھوٹ" کا جو برا تأثر ذہنوں پر مرتسم ہے وہی چونکہ لفظ کذب سے ابھرآتا ہے اس لئے عرب عرفِ عام کو نظر انداز کردیا گیا حالانکہ حدیث میں جن تین "کذبات" کی تفصیل موجود ہے ان میں سے دو تو وہی ہیں جو قرآن میں وارد ہوئے ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیمؑ نے سب بت توڑ ڈالے اور جب ان سے پوچھا گیا کہ یہ کس نے کیا تو آپ نے جواب دیا بڑے بت نے۔ دوسرے یہ کہ لوگوں نے آپ کو میلے میں لے جانا چاہا تو آپ نے عذر کردیا کہ میری طبیعت ٹھیک نہیں حالانکہ نہ جانے کی وجہ کچھ اور تھی۔

اب غور کیجئے کیا ان دونوں واقعات میں سچ مچ وہی چیز پائی جاتی ہے جسے اردو میں "جھوٹ" کہتے ہیں؟ — ظاہر ہے کہ نہیں اور ہرگز نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظِ کذب کی نسبت کسی کی طرف کرنے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اسے جھوٹا قرار دیا جارہا ہے۔

(۹) عطاء خراسانی مسلّمہ طور پر ایک عابد و زاہد عالم تھے۔ جو لوگ انھیں راویِ ضعیف قرار دینے کی فکر میں ہیں وہ بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی صالحیت اور زہد و ورع میں کلام ہے۔ پھر کیا یہ توقع ہوسکتی ہے کہ ابنِ مسیّب جیسا محتاط تابعی ان کی کسی روایتی بھول چوک کو برملا جھوٹ اور دروغ بافی قرار دیدے۔ کسی پر خطائے فکری یا سہو و نسیان کا الزام لگانا تو یقیناً اس کے زہد و تقویٰ پر حملہ نہیں مگر اردو محاورے میں جھوٹا اور کاذب کہنا بلا شبہ زہد و تقویٰ پر حملہ ہے۔ یہ حملہ محتاط لوگ تو آسانی سے کر نہیں سکتے پھر ابن مسیّب کو ایسا غیر محتاط کیونکر مان لیں کہ محض ایک لفظ کی نقل در روایت میں غلطی کر جانے پر وہ عطاء جیسے عابد و زاہد کو "جھوٹا" کہہ گذریں۔

(۱۰) جن قاسم بن عاصم نے یہ روایت بیان کی ہے وہ تاریخی معلومات کی روشنی میں عطاء سے کم رتبہ، کم علم اور کم شہرت ثابت ہوتے ہیں۔ چنانچہ علامہ زرقانی نے ابن عبد البر کا یہ ریمارک اسی روایت کے سلسلہ میں نقل کیا ہے کہ "قاسم جیسے آدمی کی روایت کے ذریعہ بھلا وہ عطاء خراسانی مجروح کیسے ہوسکتے ہیں جو علم و خبر اور شہرت و عظمت میں ان پر فوقیت رکھتے ہیں۔ گو کہ بخاری نے عطاءؒ کو اسی روایت کی بنا پر ضعفاء کی فہرست میں شامل کردیا ہے لیکن بخاری کی پیروی اس معاملہ میں نہیں کیجائیگی"۔

پھر علامہ زرقانی تحریر فرماتے ہیں کہ کوئی ثقہ اگر کبھی کسی لفظ کی نقل میں غلطی کر جائے تو بس اسی غلطی کی حد تک اس پر جرح ہوسکے گی یہ نہیں کہ اس کی باقی روایتوں کو بھی چھوڑ دیا جائے گا اور اسے جھوٹا قرار دیدیا جائیگا

اگر ابن مسیب نے رمضان والی روایت میں عطاء کو ایک دو لفظ کی نقل میں خطا کار کہا بھی ہو تو اس سے زیرِ بحث طلاق والی روایت پر کیا اثر پڑے گا۔

(۱۱) معلوم ہے کہ ماہ رمضان میں بحالتِ روزہ کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے تو اس کا کفارہ محض صدقہ نہیں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا۔ اسی کو "کفارۂ ظہار" بھی کہتے ہیں جیسا کہ قرآن میں موجود ہے (سورۂ مجادلہ) پھر بتائیے بات عطاء خراسانی نے درست کہی تھی یا ابن مسیّب نے؟ ورق الٹ کر دیکھئے عطاء نے یہی تو کہا تھا کہ رمضان میں جماع کرنے والے کا کفارہ رسول اللہؐ نے وہی بتایا ہے جو ظہار کا ہے۔

یہ بات اپنی جگہ مطابق قرآن تھی۔ لہٰذا یہاں نفسِ حکم کی حد تک تو عطاء کے جھوٹے ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پھر کیوں نہ یہ سمجھا جائے کہ قصور نہ ابن مسیّب کا ہے نہ عطاء کا۔ بلکہ قاسم بن عاصم ہی کو کوئی مغالطہ لگا ہے۔ تینوں بزرگوں میں سب سے ہلکا درجہ ان ہی کا ہے۔ اگر تین میں سے کسی ایک کو خطا کار قرار دینا ہی ہو تو کیوں نہ انھیں دیا جائے۔ کیوں نہ یہ کہا جائے کہ یہ روایت ہی غلط ہے جس کا سہارا لے کر عطاء خراسانی کو ابن مسیّب کی زبانی "جھوٹا" کہلوایا جارہا ہے۔

غرض عطاء خراسانی کو اس روایت کی آڑ لے کر "جھوٹا" ثابت کرنا ایسی دیدہ دلیری ہے کہ اگر ہم اپنے دوست مولانا حامد علی کو بقول اقبالؒ :-

انتہائے سادگی میں کھا گیا مزدور مات

سادگی کا شکار نہ سمجھتے تو کہنا پڑتا کہ انھوں نے بڑا گناہ کیا ہے۔ بحالتِ موجودہ گناہگار وہ ہے جس نے دانستہ ایک روایت سے غلط نتائج اخذ کر کے عطاء جیسے بزرگ کی تحقیر کی۔ البتہ ہمارے دوست کو اب اپنی خطا پر اصرار نہ کرنا چاہئیے ورنہ وہ بھی گناہگار ہوں گے۔

ہمارے دوست نے عطاء خراسانی کی تضعیف میں امام بخاریؒ کا نام لیا تھا اس کی حقیقت قارئین نے دیکھ لی۔ ابن مسیّب والے قول کو بھی دیکھ لیا۔ اب دیکھئے انھوں نے ایک نام شعبہ کا لیا تھا۔ نام بغیر حوالے کے لیتے رہیں وہ اور تحقیق میں سر کھپائیں ہم۔ ایں ہم اندر عاشقی غمہائے بالائے دگر۔

الاکمال اور میزان اور تہذیب التہذیب جیسی کتب فن میں شعبہ کی جو جرح عطاء خراسانی کے بارے میں منقول ہے وہ ایسی نہیں ہے کہ انھیں راویِ ضعیف بنادے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ شعبہ خود عطاء سے روایت لیتے ہیں۔ عطاء میں جو کچھ عیب تھا اسے شعبہ نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔ کان نسیًا (عطا بھول جاتے تھے یا بھول جانے والوں میں تھے) کوئی بھی شخص جسے زمانہ تدوینِ حدیث کی قوتِ حافظہ کا حال معلوم ہے خوب سمجھ سکتا ہے کہ یہ بات اضافی حیثیت میں کہی گئی ہوگی یعنی عطاء اس درجے کی یادداشت نہ رکھتے ہوں گے جو انہیں زمانے کے معیارِ عام سے مطابقت رکھتی ہو۔ آج ہم کسی شخص کے بارے میں اگر یوں کہیں کہ اسے بھول جانے کی عادت ہے تو اس سے سہو و نسیان کی جو ڈگری اور کیفیت سمجھ میں آتی ہے وہی شعبہ کے الفاظ سے اخذ کر لینا انصاف نہیں ہے۔ آج کے تو قوی الحافظہ بھی شاید اس سے زیادہ بھولتے ہوں جتنا دورِ مذکور کے ضعیف الحافظہ بھولتے تھے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو خود شعبہ عطاء سے روایت کیوں قبول کرتے۔ اسی سے ظاہر ہے کہ شعبہ کا مطلب یہ ہرگز نہ تھا کہ عطاء اس قدر ضعیف الحافظہ ہیں کہ ان کی کوئی بھی روایت اعتبار کے لائق نہیں۔ حافظ سخاویؒ فتح المغیث میں نشاندہی کرتے ہیں کہ مشہور بات یہ ہے کہ شعبہ کسی غیر ثقہ سے روایت نہیں کرتے۔

ہاں۔ اس کے علاوہ بھی اگر شعبہ نے عطاء کا کوئی عیب بیان کیا ہو تو ہمارے دوست اس کی نشاندہی کریں۔ مگر کیسے کریں گے جب کہ بیان کیا ہی نہیں۔

مزید ایک نام انھوں نے ابن حبان کا لیا ہے۔ کاش ہمارے دوست کو علم ہوتا کہ کسی راوی کے خلاف اگر کوئی جرح نظر پڑے تو پہلی فرصت میں یہ تحقیق کرنی چاہئیے کہ جرح کرنے والا اساتذۂ فن کے یہاں کیا حیثیت رکھتا ہے۔ اہلِ فن نے بڑی عرق ریزی کے بعد یہ منقح کیا ہے کہ فلاں فلاں حضرات جرح کے معاملے میں اعتدال پسند ہیں فلاں فلاں متساہل اور فلاں فلاں متشدد۔ متشدد کو اصطلاحِ فن میں متعنّت کہتے ہیں۔ جن لوگوں میں تعنّت (تشدد اور سخت گیری) پائی جائے ان کے بارے میں اساتذۂ فن نے تنبیہ کی ہے کہ خبردار ان کی جرح قبول مت کرنا جب تک کہ کوئی دوسرا انصاف پسند اور معتبر ناقد حال

اس کی تصدیق و موافقت نہ کر رہا ہو۔ متعنّتین کی فہرستیں بھی اساتذہ نے پیش کردی ہیں۔ ہم زیادہ تفصیل میں جائے بغیر صرف مولانا عبد الحی لکھنوی کی الرّفع والتکمیل کے ایقاظ نمبر ۱۹ کی نشاندہی کرتے ہیں جس میں یہ چند نام ملاحظہ کر لئے جائیں:-

ابو حاتم - نسائی - ابن معین - ابن القطان - یحیٰی القطّان اور ابن حبان ان کے بارے میں مولٰنا لکھنوی نے مستند ماہرین فن کی رائے کا خلاصہ یہ دیا ہے کہ یہ حضرات ان لوگوں میں ہیں جن کے مزاج میں تعنّت وتشدد تھا۔ یہ ذرا ذرا سے شوشے نکال نکال کر راوی کو مجروح کر ڈالتے ہیں۔ ویطلقون علیہ مالا ینبغی اطلاقہ عند اولی الالباب (اور ان شوشوں کی بنا پر راوی غریب پر ایسی رائے کا اطلاق کر ڈالتے ہیں جس کا اطلاق کوئی بھی صاحب فہم نہیں کرسکتا) فمثل ھذا الجارح توثیقہ معتبر وجرحہ لا یعتبر الّا اذا وافقہ غیرہ ممن ینصف ویعتبر (پس ایسے جارح کی توثیق وتصدیق تو معتبر ہے اور جرح نامعتبر ہے جب تک کہ کوئی دوسرا انصاف پسند اور معتبر آدمی اس جرح سے موافقت نہ کرے)

ابن حبان نے عطاء خراسانی کے بارے میں جو مخالفانہ رائے ظاہر کی ہے خاص طور پر اسی کے سلسلے میں امام فن حافظ ذہبی نیہ نظرؒ کے الفاظ لکھتے ہیں یعنی وہ یوں ہی قبول نہیں کر لینی چاہیئے (میزان الاعتدال جلد ص ۱۵۵)

ان معروضات سے واضح ہے کہ امام مالکؒ کے شیخ عطاء خراسانی کو ضعیف قرار دینا زیادتی ہے۔ فن سے بے خبری ہے۔ یہ وہ مستند راوی ہیں جن سے نہ صرف امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، معمرؒ اور امام اوزاعیؒ جیسے معروف و محتاط اکابر نے روایت لی ہے بلکہ امام نسائیؒ نے جو جرح کے معاملے میں متعنّت سمجھے گئے ہیں (ملاحظہ ہو الرفع والتکمیل المرصد الثانی) ان کے بارے میں فرمایا لا باس بہ (ان میں کوئی خرابی نہیں)

لا باس بہ سے کیا مراد ہوتی ہے اس کا بھی کچھ اندازہ الرفع والتکمیل کے ایقاظ ص ۹ سے ہر شخص کرسکتا ہے یہ کتاب بہ آسانی مل جاتی ہے۔ امام فن ابن معین فرماتے ہیں کہ میں جب کسی راوی کے بارے میں یہ الفاظ بولوں تو سمجھو وہ ثقہ ہے۔ ابو زرعہ کا بھی ایسا ہی قول سخاوی کی فتح المغیث میں منقول ہے لہذا امام نسائیؒ کے قول کا بھی یہی مطلب نکالا جائے گا کہ عطاء خراسانی ثقہ ہیں۔ ہاں بعض متأخرین نے اصطلاح کچھ ایسی قائم کی ہے کہ لا باس بہ ثقاہت کے لئے نہیں بلکہ بایں معنی بولا جائے کہ راوی غنیمت ہے۔ لیکن نسائیؒ متقدمین میں ہیں۔

ابو حاتم کے الفاظ ہیں ثقۃٌ یحتجّ بہ (عطاء ثقہ ہیں۔ ان سے حجت پکڑی جاسکتی ہے) امام احمد اور ابن معین اور عجلی نے بھی ثقۃٌ فرمایا۔ امام دار قطنی نے اپنی رائے ظاہر کی کہ عطاء بجائے خود ثقہ ہیں یہ الگ بات ہے کہ انھوں نے ابن عباس کو نہیں پایا۔ یعقوب بن شعبہ نے کہا کہ عطاء ثقہ ہیں اور فتوے اور جہاد میں شہرت رکھتے ہیں۔ امام ترمذیؒ کا قول نقل ہی ہوچکا۔ وہ عطاء کی بعض روایات کو صحیح اور بعض کو حسن قرار دیتے ہیں مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ گویا صحاح ستہ میں سے فقط بخاری کو چھوڑ کر سب میں عطاء کی روایات موجود ہیں اور ابن حجر بھی ان کی تضعیف سے اتفاق نہیں رکھتے۔ عطاء کے شاگرد شعبہ اور امام مالکؒ تو اس درجے میں ہیں کہ وہ جس راوی سے روایت قبول کرلیں محدثین کے یہاں وہ ثقہ سمجھ لیا جاتا ہے۔

متقدمین ہی میں دُحَیم بھی ہیں جن کی جرح و تعدیل کتب فن میں نقل ہوتی ہے۔ انھوں نے بھی عطاء کے بارے میں لا باس بہ فرمایا ہے اور ان کی اپنی تصریح یہ ہے کہ یہ الفاظ وہ ثقہ راوی کے لئے بولتے ہیں۔ سخاوی نے فتح المغیث میں اور مولانا عبد الحی نے الرفع والتکمیل میں اس کی نشاندہی کی ہے۔

مولانا حامد علی کو ناگوار ضرور ہوگا اور خدا گواہ ہے انھیں اذیت پہنچانے میں ہمیں ہرگز کوئی خوشی نہیں لیکن حدیث رسولؐ کے فن شریف کا حق ہم سے یہ کہہ دینے کا مطالبہ کرتا ہے کہ انھوں نے مقالہ کی اکثر باتیں ابن حزم اور ابن قیم وغیرہ کے اعتماد پر بس طوطے کی طرح رٹ دی ہیں سمجھے کچھ نہیں ہیں۔ مثلاً یہی عطاء خراسانی کو راوی ضعیف قرار دینے کی بات۔ کاش وہ اس سلسلے میں درج ذیل حقائق سے آگاہ ہوتے۔

ایک یہ کہ عطاء خراسانی امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور حضرت معمرؒ جیسے جلیل القدر ائمہ کے شیوخ میں ہیں۔ معمر سے تو عام لوگ واقف نہیں لیکن کیا ابوحنیفہؒ و مالک سے بھی واقف نہیں۔ کیا پڑھے لکھے طبقے کا بچہ بچہ نہیں جانتا کہ امام مالکؒ کی مؤطا کس پائے کی کتاب ہے اور ابوحنیفہ کس مرتبت کے انسان ہیں۔ امام بخاریؒ سے بڑھ کر نہ مانو تو کیا ان کے برابر بھی نہ مانوگے۔ یہ حضرات بلاتکلف عطاء کو قابل اعتماد سمجھ کر ان سے حدیث کی روایت کرتے آ رہے ہیں۔ امام مالکؒ کا خود امام بخاری کے نزدیک انتہائی قابل اعتماد ہونا فقط ایک ہی بات سے بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ امام بخاری کے نزدیک سب سے بڑھ کر صحیح، مضبوط اور قابل فخر سند دنیا میں یہ ہے۔ مالك عن نافع عن ابن عمرؓ۔

دوسرے یہ کہ یہ اکابر عطاء کے ہم عصر ہیں۔ عطاء کی شخصیت کے قریبی مطالعے اور ان کے اوصاف و احوال کے عینی مشاہدے کا انھیں موقع ملا ہے۔ جب کہ امام بخاریؒ بعد میں پیدا ہوئے اور عطاء سے انکی واقفیت محض غائبانہ ہے۔

تیسرے یہ کہ امام بخاری عطاء پر جھوٹ یا سوء حفظ یا عدم تقویٰ جیسا کوئی الزام عائد نہیں کرتے بلکہ صرف اس دلیل سے انھیں قابل ترک کہہ دیتے ہیں کہ انھیں عطاء کی متعدد حدیثیں مقلوب نظر آئیں۔ مقلوب اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے متن یا سند میں کچھ لفظی الٹ پلٹ ہو گئی ہو۔ جیسے مثلاً مسلم شریف میں ابوہریرہؓ کی ایک روایت ہے جس میں حضورؐ نے اس صدقہ کرنے والے کی خصوصی تعریف کی ہے جو اس طرح چھپا کر صدقہ کرے کہ اس کا بایاں ہاتھ بھی نہ جان سکے کہ داہنے ہاتھ نے کیا صدقہ کیا ہے۔ کسی راوی کی چوک سے اس میں لفظی اُلٹ یہ ہو گئی کہ دائیں کی جگہ بایاں اور بائیں کی جگہ داہنا روایت ہو گیا۔ اس سے معنی و مفہوم میں کوئی خاص فرق واقع نہ ہوا۔ اگر ایسا لفظی تغیر ہو جس سے معنی ہی بدل جاتے ہوں جیسے مثلاً صحیح بخاری ہی میں ایک جگہ نار (دوزخ) اور جنت کے الفاظ میں تغیر ہو گیا ہے۔ صحیح لفظ اس جگہ الجنّة ہے لیکن اس کی جگہ النّار تلفظ ہو گیا ہے۔ اس صورت میں یہ حدیث "مقلوب" نہیں بلکہ "منقلب" کہلائے گی، کیونکہ معنی ہی اُلٹ گئے۔ کبھی اُلٹ پھیر سند میں ہوتا ہے اور یہ کثیر الوقوع ہے جیسے راوی کا نام تھا شقیق بن ارقم نقل ہو گیا ارقم بن شقیق۔ رفاعہ بن زید کا زید بن رفاعہ بن گیا۔ خود امام بخاریؒ سے اپنی تاریخ میں یہ چوک ہوئی ہے کہ ترجمہ (تذکرہ و تعارف) لکھ رہے تھے مسلم بن ولید مدانی کا مگر لکھ گئے ولید بن مسلم دمشقی کا۔ تو کتب قدیمہ سے پتہ چلتا ہے کہ امام بخاریؒ کی جرح صرف اتنی ہی تھی کہ عطاء کی حدیثیں عموماً مقلوب ہیں۔ اسی بنا پر وہ کہہ گذرے کہ عطاء قابل ترک ہیں حالانکہ یہ بھی عین ممکن ہے کہ اس میں قصور عطا کا نہ ہو بلکہ ان بعد کے راویوں کا ہو جن سے امام بخاریؒ کو عطاء کی حدیثیں پہنچیں، عطا بہرحال بخاری سے پہلے گذر چکے تھے اور اس دعوے کے لئے کوئی دلیل تاریخ نے ہم تک نہیں پہنچائی کہ متن یا سند میں جو بھی لفظی الٹ پھیر ہوا ہو، اس کے ذمہ دار عطاء رہے ہوں، خارجی قرینہ بھی ان کے بری الذمہ ہونے کا موجود ہے کہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، امام ثوریؒ اور معمر جیسے اہل نظر اور اصحاب کمال ان کی حدیثوں میں مقلوبیت کا عیب نہیں پاتے اور بلا تکلف روایت کرتے ہیں۔

چوتھے یہ کہ امام بخاریؒ کے لائق ترین شاگرد امام

ترمذی جو مسلّمہ طور پر ماہرِ فن ہیں اور ان کی جامع ترمذی صحاح ستہ میں شمار ہوتی ہے برملا اپنے معظم استاد کی رائے کو رد کر رہے ہیں حالانکہ ایسا وہ نہیں کر سکتے تھے جب تک کہ پوری تحقیق اور تفحص کے بعد وہ اس پر مطمئن نہ ہو گئے ہوں کہ عطاء کے خلاف اور کسی بھی مستند شخصیت نے عیب گیری نہیں کی اور نہ بڑے بڑے ائمہ کے یہاں ان پر کامل اعتماد پایا جاتا ہے۔ کیا تنہا یہی ایک ثبوت امام بخاریؒ کی زیرِ بحث رائے کے ناقابلِ التفات ہونے کو کافی نہیں۔

پانچویں یہ کہ امام مسلم بھی عطاء سے روایت کرتے ہیں۔ اور بعض محققین نے تو عطاء کو بخاری کے رجال میں بھی شامل کیا ہے اور مثال دے کر بتلایا ہے کہ بخاری نے عطاء سے حدیث قبول کی ہے لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ خود بخاری نے اپنی رائے سے رجوع فرما لیا ہو۔

ان تفصیلات پر غور کیجئے اور پھر منصفانہ فیصلہ کیجئے کہ ہمارے دوست مولانا حامد علی اگر ذرا عرق ریزی کرتے تو کیا وہ اس نتیجے پر نہ پہنچتے کہ عطاء خراسانی کو ضعیف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر ایسا راوی بھی ضعیف ہو تو پھر علم الحدیث کا قصہ ہی ختم۔

اسے کیا کہیں؟

یہیں ہمارے دوست نے نقل کا ایک نمونہ ایسا پیش کیا ہے کہ ہم دم بخود رہ گئے۔ خود ہم ان پر خیانت کا الزام نہیں لگائیں گے بلکہ انھیں پر چھوڑ دیں گے کہ وہ اپنے اس فعل کے لئے کونسا عنوان موزوں سمجھتے ہیں۔

ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی تھی یہ بات متعدد قوی ترین روایات سے ثابت ہو چکی ہے اور اہلِ علم و فن اس پر متفق الرائے ہیں۔ یہ ابھی جس روایت کے راویوں پر گفتگو ہوئی وہ بھی اس واقعے سے متعلق تھی۔ ہمارے دوست چاہتے ہیں کہ اسے حتی الوسع مشکوک بنا دیں چنانچہ بڑے اطمینان سے لکھتے ہیں کہ:-

"تفسیر قرطبی میں اس کے برعکس یہ روایت موجود ہے کہ عبد اللہ ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں تو رسول اللہؐ نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا اور یہ تین طلاقیں ایک شمار ہوئیں۔ (تفسیر قرطبی جلد دوم صفحہ ۱۲۹)"

کاش اس مقام پر خوفِ خدا نے مولانا کا قلم روک دیا ہوتا۔ یا کم سے کم خوفِ دنیا ہی انھیں یہ احساس دلا دیتا کہ تفسیر قرطبی کچھ اور لوگ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ انھوں نے دیکھ لی تو اس نقل پر فرطِ حیرت سے دم بخود رہ جائینگے۔

ہم تمام انصاف پسندوں کے آگے بے کم و کاست صورتِ حال رکھ رہے ہیں۔

تفسیر قرطبی جس کا اصل نام احکام القرآن ہے، اسکے مصنف ابو عبد اللہ ان علماء میں ہیں جو تین طلاقوں کے مسئلہ میں سوادِ اعظم کے ساتھ ہیں۔ انھیں نے اس مقام پر جتنا کچھ لکھا ہے وہ سب نقل کرنا تو طوالت کا باعث ہوگا البتہ اس کا ضروری خلاصہ پیشِ خدمت ہے۔

امام قرطبی شد و مد کے ساتھ ان دلائل کا رد فرماتے ہیں جن کے ذریعہ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوں گی۔ معلوم ہے کہ جب رد و قدح کی جاتی ہے تو وہ مواد بھی پیش کیا جاتا ہے جسے مدِّ مقابل اپنے حق میں استعمال کر رہا ہے۔ اس کے بعد ہی اس پر نقد قابلِ فہم ہوتا ہے۔ وہ روایت جو ہمارے دوست نے نقل فرمائی امام قرطبی نے تردید و ابطال ہی کے لئے درج تفسیر کی تھی چنانچہ وہ امام دار قطنی کے حوالے سے اسے نقل کر کے خود دار قطنی کی یہ رائے بھی ساتھ ہی نقل کر دیتے ہیں کہ "اس روایت کے سارے راوی شیعہ ہیں اور محفوظ و معتبر بات یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے اپنی زوجہ کو ایک ہی طلاق دی تھی جسے لوٹا لینے کا حکم بارگاہِ رسالتؐ سے صادر ہوا۔" اس طرزِ عمل سے بلا ابہام ظاہر ہوا کہ یہ روایت خود دار قطنی کے نزدیک بے اصل ہے اور امام قرطبی اسے بطور استدلال نہیں بلکہ برائے تردید و تکذیب نقل کر رہے ہیں۔ پھر

امام قرطبی نے لفظاً بھی اپنی رائے ظاہر فرما دی کہ وکان تطلیقه ایاها فی الحیض واحدة غیر انه خالف السنّة (ابن عمرؓ نے اپنی زوجہ کو حالتِ حیض میں ایک ہی طلاق دی تھی یہ الگ بات ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دیکر خلافِ سنت کیا) پھر وہ لطور گواہ آٹھ معتبر راویوں کے اسماءِ گرامی پیش کرکے اعلان فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے حضرت نافع سے نقل کیا ہے کہ ابن عمر نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی تھی۔ پھر وہ ــــ یعنی امام قرطبی مزید فرماتے ہیں کہ امام زہری اور یونس بن جبیر اور شعبی اور حسن بصری نے بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے (ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی جلد سوم۔ صفحہ ۱۳۰ و ۱۳۱۔ مطبع دار الکتب المصریہ القاہرہ)

یہ ہے صورتِ واقعہ۔ اگر ہمارے دوست نے واقعی تفسیر قرطبی ہی سامنے رکھ کر نقل کا یہ کارنامہ انجام دیا ہے تو وہی فیصلہ فرمائیں کہ اسے کیا کہیں گے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ بجائے تفسیر قرطبی کے کسی اور کتاب سے انھوں نے زحمتِ نقل فرمائی ہو اور وہاں تفسیر قرطبی کا حوالہ دیا گیا ہو۔ زیادہ گمان اسی کا ہوتا ہے۔ بے چارے اعتبار کرکے دھوکا کھا گئے۔ کاش وہ علم وفن اور صداقت و امانت کی اُس مظلومیت اور پامالی کا ادراک فرما لیتے جو آج کل عام ہے۔ برائے نام سا علم اور موٹی سی عقل رکھنے والے حضرات بلا تکلف قلم اٹھاتے ہیں اور بڑی شان سے قلم کا نب علم و تحقیق کے عین قلب میں نیزے کی انی کی طرح ترازو کرتے چلے جاتے ہیں۔ سطح پر تیرنے کی مہارت نہیں مگر باتیں ایسی کریں گے جیسے سات سمندر کھنگالے ہوئے ہوں۔ مغالطہ دہی، ابلہ فریبی، خیانت، دھاندلی کوئی چیز ان سے بعید نہیں۔ ان کی نقل اور عقل پر جس نے بھروسہ کیا مارا گیا۔ ہمارے دوست بھی شاید ایسے ہی حادثے کا شکار ہوئے ہیں ورنہ خوفِ خدا سے اتنے بے نیاز تو وہ نہیں ہو سکتے کہ دیدہ و دانستہ ایسی رکیک حرکت کر گذریں۔

ہمارے مقالہ نگاروں کا جن میں مولانا حامد علی بھی شامل ہیں، ان روایتوں کے ساتھ جن سے ان کے مسلک کی تردید ہو رہی ہو سلوک یہ ہے کہ ذرا ذرا سے مبہم و مجمل ریمارک کرکے انھیں ردّی کی ٹوکری میں ڈال دیتے ہیں، لیکن جو روایتیں ان کے مفیدِ مطلب ہوں ان کی صحت کی تحقیق کرنا تو درکنار وہ یہ معلوم ہو جانے کے بعد بھی کہ یہ پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں انھیں بڑے اطمینان سے زیبِ استدلال کئے چلے جاتے ہیں۔ دیکھ لیجئے خود ناقلِ روایت امام دار قطنی نے جس روایت کو خالصۃً شیعوں کی روایت قرار دے کر رد کر دیا اور ان کے ناقل امام قرطبی نے بھی صاف لکھا کہ یہ روایت غلط ہے۔ صحیح و ثابت روایات کے خلاف ہے اسے مولانا حامد علی کس بے تکلفی سے ایک نسبتاً قوی روایت کے بالمقابل اٹھا لائے ہیں اور اشارہ تک نہیں دیتے کہ یہ روایت لایعنی ہے۔

اور دیکھئے تفسیر قرطبی میں اسی جگہ اُس روایت کا ذکر آیا ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ سے یہ قول منسوب ہے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ اور دورِ عمرؓ کے ابتدائی دو سالوں میں وقتِ واحد کی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں۔ یہ روایت مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں طاؤس سے مروی ہے۔ صاحب تفسیر قرطبی طحاوی کے حوالے سے گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ روایت ناقابلِ اعتبار ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ سعید بن جبیر اور مجاہد اور عطاء اور عمرو بن دینار اور مالک بن الحویرث اور محمد بن ایاس بن البکیر اور نعمان بن ابی عیاش سبھی ابن عباسؓ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو ایک وقت میں تین طلاقیں دیں اس نے گناہ کیا خدا کا اور جدا ہو گئی اس سے اس کی عورت اور نہیں نکاح کر سکتا اب اس سے جب تک کہ وہ کہیں اور شادی کرکے مطلقہ نہ بن جائے۔ (گویا تینوں طلاقیں پڑ گئیں)

اس کے بعد وہ علامہ ابن عبد البر کا قول نقل کرتے ہیں کہ طاؤس کی روایت وہم ہے اور غلط ہے۔ حجاز،

شام" عراق اور مشرق و مغرب کے تمام فقہاء نے اسے ناقابلِ التفات قرار دیا ہے۔ اس کے بعد وہ قاضی ابوالولید الباجی کا خیال نقل کرتے ہیں کہ طاؤس والی روایت صحیح تو ہے مگر اس معنی میں کہ پہلے لوگ ایک وقت میں ایک ہی طلاق دیا کرتے تھے۔ اب عادت بدل دی اور تین تین دینے لگے تو حضرت عمرؓ نے بھی کہا کہ چلو تم نے خود اپنے ہاتھوں اس گنجائش کو ختم کر دیا جو اللہ نے تمھیں دی تھی لہٰذا ہم بھی اسی کے مطابق فیصلہ نافذ کرتے ہیں۔

اب ایسی صورت میں ہم اس پر کیا تعجب کریں کہ مولنا حامد علی کو ابوداؤد شریف میں وہ حدیث نظر نہ آئی جس میں بہ الفاظِ صریح موجود ہے کہ خود حضرت ابن عمرؓ نے یونس بن جبیر کے دریافت کرنے پر یہ جواب دیا تھا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی تھی۔ (بابٌ فی طلاق السنۃ۔ حدیثِ خامس)

نظر ضرور آئی ہوگی مگر جب طے ہی کر لیا گیا کہ علمی دیانت اور انصاف سے کام نہیں لینا تو کیوں اپنے خلاف پڑنے والی روایات کو لائقِ اعتنا سمجھا جائے۔ یہ بات بھی اہلِ انصاف سن لیں کہ قرطبی نے مولانا حامد علی کی ذکر کردہ روایت کو دار قطنی سے سند کے بغیر نقل کیا ہے۔ سند کا ہوتا بھی کیا جب خالص شیعوں کی روایت ہے۔ مگر وہ مولانا حامد علی جو بخاری و مسلم اور ابوداؤد و ترمذی جیسی کتابوں کی باسند روایتوں کو فقط ایک دو راویوں کے ضعف کا تصور دلا کر برملا رد کر رہے ہیں یہاں سرے سے سند ہی کی ضرورت نہیں سمجھتے کیوں کہ اس روایت سے انھیں مدد مل رہی ہے۔ یہ کیا ہے؟ اس کا کیا نام رکھیں گے؟ آنکھوں میں دھول جھونکنے کا محاورہ اس پر بھی صادق آئے گا یا نہیں؟ فیصلہ خود مولانا حامد علی پر چھوڑا۔

مولانا حامد علی جواب دیں کہ تفسیر قرطبی میں یہ سب انھوں نے کیوں نہ پڑھا اگر واقعی یہ صفحات ان کے آگے کھلے ہوئے تھے۔ انھیں برابر یہ دعویٰ ہے کہ دورِ رسالت و دورِ صدیقی میں تین ایک ہی ہوتی تھیں اور جس روایت سے یہ دعویٰ ثابت ہو رہا ہے وہ ذرا کمزور نہیں پڑتی جب کہ اس شد و مد سے اس کی کمزوری بلکہ غلطی سامنے آ رہی ہے مگر وہ سب روایتیں جو ان کے موقف کا رد کر رہی ہوں بس ایک ذرا سے مجمل ریمارک سے رد ہو جاتی ہیں یہ کس قسم کا انصاف ہے۔

مزید دیکھئے:۔

مسلم میں ابن عمرؓ والے واقعہ کا ذکر آتا ہے اور بتایا گیا ہے کہ "جب ابن عمرؓ سے اس سلسلے میں سوال کیا جاتا تو وہ سائل سے فرماتے کہ اگر تم نے اپنی بیوی کو ایک یا دو بار طلاق دی ہے تو یہ وہ صورت ہے جس کے سلسلے میں رسول اللہؐ نے مجھے رجعت کا حکم دیا تھا لیکن اگر تم نے تین طلاقیں دیدیں تو تم پر بیوی حرام ہوگئی جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے۔ اور تم خدا کے نافرمان قرار پائے طلاق دینے کے معاملہ میں۔"

اس پر ہمارے دوست ایک بات تو یہ فرماتے ہیں کہ یہ عبداللہ ابن عمرؓ کا فتویٰ ہے نہ کہ حدیثِ رسولؐ۔

گویا انھیں نہیں معلوم کہ کوئی صحابی جب غیر قیاسی مسائل و معاملات میں تیقن کے ساتھ کوئی قطعی فتویٰ دے تو چاہے وہ لفظوں میں اس کا انتساب رسول اللہؐ کی طرف نہ کرے مگر وہ حدیثِ رسولؐ ہی مانی جاتی ہے نہ کہ صحابی کا فتویٰ۔ اس کی وجہ بھی صاف ظاہر ہے کہ تمام صحابہؓ عدول یعنی نقل و روایت کے معاملے میں سچے مانے گئے ہیں۔ جب مسئلہ قیاسی ہو ہی نہیں تو کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ حضورؐ سے علم حاصل کئے بغیر انھوں نے خواہ مخواہ فتویٰ صادر کر دیا ہوگا۔ ہم توضیح کر چکے ہیں کہ طلاق و نکاح اعتباری چیزیں ہیں معنی و کیف کے قبیل سے ہیں۔ دو طلاقوں سے رجوع کیا جا سکتا ہے اور تین سے نہیں کیا جا سکتا۔ یا اشاروں کنایوں میں دی ہوئی طلاق رجعی نہیں ہوتی بائن ہوتی ہے اس کا علم انسان کو قیاس و رائے کی مدد سے ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ وحیِ الٰہی انکشاف نہ کر دے۔ قیاس و رائے

وت وحی کی حد تک تو ضرور چلیں گے یعنی کونسا زوجہ
سول ﷺ واقعی فرمودۂ رسول ہے یا کس آیت کے کیا
نی ہیں۔ یہ باتیں بحث و نظر اور قیاس و استدلال ہی
ذریعہ طے ہوتی ہیں مگر لفظِ طلاق کی معنوی و مخفی
ریت اس سے بالاتر ہے۔ قیاس کی اس میں کوئی گنجائش
یں۔ پھر بھلا ابن عمر جیسا صحابی قطعیت کے ساتھ تین کے
ن ہونے کا فتویٰ کیسے دے سکتا تھا اگر پورے وثوق
ے اسے نہ معلوم ہوتا کہ اللہ کے رسول کا یہی فیصلہ ہے۔

ویسے بھی اہلِ انصاف دیکھیں۔ طلاق کا واقعہ
ابن عمرؓ ہی کو پیش آیا ہے اور اس کے بارے میں
ہورؐ سے ان کی گفتگو ہوئی ہے مسلم شریف کی قوی و صحیح
یث کے مطابق ان کا رویہ یہ تھا کہ جب کوئی اس مسئلے
سوال کرتا تو وہ فرماتے :۔

"اگر تم نے اپنی بیوی کو ایک یا دو بار طلاق دی
ہے تو یہ وہ صورت ہے جس کے سلسلے میں رسول
اللہؐ نے مجھے رجعت کا حکم دیا ہے لیکن اگر تم نے
تین طلاقیں دیدیں تو تم پر بیوی حرام ہو گئی
جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے
اور تم گناہ گار بھی ہوئے۔"

کیا تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ ابن عمرؓ کی یہ کوئی ذاتی
ے تھی جسے یہ کہہ کر رد کیا جا سکے کہ یہ حدیث رسول ﷺ
ں ایک صحابی کا فتویٰ ہے۔ ہمارے دوست انتہائی
زت کے ساتھ نہ جانے کیسی باتیں کئے چلے جا رہے ہیں۔

ایک اور خاص بات۔ خود موصوف نے یہیں
راف کیا ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں مرّۃً اور
تین کے بجائے واحدۃً اور اثنتین بھی ہے۔
سے ہمارے اس دعوے کی مزید تائید ہو گئی جو
فظ مرّۃً کی بحث میں کر آئے ہیں۔ یعنی حضرت ابن
نے سائل سے جو یہ بات کہی تھی کہ :۔

"اگر تم نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دی ہے"۔

اسے بعض راویوں نے تو لفظ مرّۃً او مرّتین سے
بیان کیا جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ دو مختلف
مجلسوں میں دو طلاقیں۔ مگر بعض نے واحدۃً اور
اثنتین کے الفاظ استعمال کئے جن کا مفہوم یہ ہے
کہ دو طلاقیں۔ خواہ وہ ایک ہی مرتبہ دیدی جائیں یا
الگ الگ دی جائیں۔ کیا یہ اس بات کا ثبوت نہیں
ہے کہ لفظ مرّتین کو اثنتین کے مفہوم میں بولنا
اہلِ زبان کے یہاں جانی پہچانی بات تھی۔ یہ بالکل
ضروری نہیں کہ جب مرّتین کہا جائے تو اس سے
لازماً مراد یہ ہو کہ دو واقعے الگ الگ مجلسوں میں
پیش آئے۔

بہرحال ایک بات تو مولانا نے وہی فرمائی تھی کہ یہ
ابن عمر کا فتویٰ ہے حدیث رسول ﷺ نہیں۔ دوسری بات
وہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ فتویٰ ایک مجلس میں تین طلاق دینے
کے لئے صریح نہیں یعنی ابن عمر نے جو سائل سے یہ فرمایا کہ
وان کنت طلقتھا ثلاثاً (اور اگر تو نے بیوی کو تین
طلاقیں دیدی ہوتیں تو وہ تجھ پر حرام ہو جاتی) اس کا مطلب
یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ـــــ "اگر تو نے مختلف مجلسوں میں تین
طلاقیں دی ہوتیں ـ"

ارباب دانش بتائیں کیا ایسی کج باتیں سوائے کج
بحثی کے بھی کوئی عنوان پا سکتی ہیں۔ سخت کوفت ہوتی ہے
اپنے اتنے فہیم دوست کی زبان سے ایسی بچکانہ احتمال
آفرینیاں سنکر۔ یہ تو کم و بیش ایسا ہی ہوا جیسے زید نے بکر
سے کہا کہ ـــــ "دیکھو جھپٹ کے جاؤ اور طلحہ کی اچھی طرح
مزاج پرسی کردو۔"

اور آپ اس پر فرمانے لگے کہ ممکن ہے زید کا مطلب
یہ ہو کہ بے چارا بکر بیمار ہو رہا ہے اس کی عیادت کر آؤ۔
آخر مزاج پرسی کے الفاظ بولے ہیں۔ کیا ضروری ہے کہ ان
کا مطلب گوشمالی ہی لیا جائے!

الفاظ۔ سیاق و سباق۔ بین السطور۔ سب پکار
پکار کر کہہ رہے ہیں کہ ابن عمرؓ فقط تین طلاقوں کا بیان
کر رہے ہیں۔ اس سے مطلق بحث نہیں کہ وہ بہ یک وقت

دی جائیں یا الگ الگ اوقات میں۔ اور خود انھوں نے چونکہ ایک ہی طلاق دی تھی جس سے رجوع کا حکم حضورؐ نے صادر فرمایا لہٰذا اس کے تعلق سے جو بھی گفتگو کی جائیگی اس میں ایک ہی وقت کی طلاقوں کا ذکر ہوگا نہ کہ مختلف اوقات کی۔

نیز مختلف اوقات کی تین طلاقوں کا حکم تو صریحاً ہی قرآن میں آچکا۔ مرّتین کا مطلب اگر کسی نے یہ بھی لے لیا ہو کہ دو الگ الگ وقتوں کی طلاقیں تب بھی اسے کسی مفتی سے یہ پوچھنے کی ضرورت کیا رہ جاتی ہے کہ میں اگر الگ الگ وقتوں میں تین طلاقیں دوں تو رجوع کر سکوں گا یا نہیں۔ استفسار بجائے خود دلیل ناطق ہے اس بات کی کہ ایک ہی وقت کی تین طلاقوں کا حکم دریافت کیا جا رہا ہے اور ابن عمر اسی کا بیان بھی فرمارہے ہیں۔ اگر یہ صورتِ حال نہ ہوتی تو قدرتی بات ہے کہ ابن عمر تفصیل میں جاتے۔ وہ یوں کہتے کہ بھائی ایک وقت میں تو چاہے کتنی ہی طلاقیں دیدو ایک ہی پڑے گی ہاں مختلف اوقات میں تین دوگے تو تین پڑجائیں گی۔ تفصیل میں جائے بغیر برملا فتویٰ صادر کر دینا اس کے سوا کیا معنی رکھتا ہے کہ اوقات کے اختلاف کا کوئی قضیہ ہی اس وقت نہ تھا۔ اعتبار شمار کا تھا کہ کتنی طلاقیں دیں۔

زبردستی کی حد ہے کہ ہمارے دوست اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ ابن عمرؓ نے ساتھ ساتھ یہ بھی تنبیہ کردی ہے کہ تین طلاقیں تو پڑگئیں مگر تم گناہگار ہوئے اس کا کیا مطلب ہوسکتا ہے اگر تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی گئی ہوں۔ گناہ کیسا اگر یک وقت نہیں دی گئی تھیں۔ ہمارے دوست یہ کمزور توجیہہ کرتے ہیں کہ ہوسکتا ہے ابن عمر کا مطلب یہ ہو کہ تم حالت حیض میں طلاق دینے کے گناہ گار ہوئے۔

اس طرح کی توجیہات دراصل ابن قیمؒ سے لی گئی ہیں۔ حالانکہ ان کی کوئی بنیاد نہیں۔ بخاری و مسلم کی متعدد صحیح احادیث موجود ہیں جن سے ان کی تردید ہوتی ہے۔ طول

ہم کہاں تک اختیار کریں یہاں بس اشارہ کافی ہوگا۔ مولانا حامد علی ابن قیم کی اغاثۃ اللہفان کو پھر سے اٹھا دیکھیں۔ اس میں ابن قیم حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت بھی نقل کرتے ہیں جس میں ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے بیوی کو قبل از صحبت تین طلاقیں دیدیں تو بیوی پر تین طلاقیں پڑگئیں۔ نقل کے بعد اس پر انھوں نے کوئی مخالفانہ ریمارک نہیں کیا۔ کیا اس روایت صحیحہ کی موجودگی میں بھی یہ کہنا ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ کا مقصود تین مختلف اوقات کی طلاقیں ہوسکتا ہے یا ان کا یہ کہنا کہ "تم گناہگار بھی ہوئے" محض یہ معنی رکھتا ہے کہ تم بحالتِ حیض میں طلاق دینے کا گناہ ہوا۔؟

کسی منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی طلاق دیدی جائے تو نہ اس کے لئے عدّت ہے نہ مزید کوئی طلاق دی جاسکتی ہے۔ اس پر تین طلاق واقع کرنے کی فقط ایک ہی شکل ہے کہ اکھٹی تین طلاقیں دیدی جائیں اسی کی طرف ابن عمرؓ کا جواب مشیر ہے۔ یہاں تو یہ توجیہہ ممکن ہی نہیں کہ ہوسکتا ہے تین مختلف وقتوں کی طلاقیں مراد ہوں۔

ہم اپنے دوست کو یہیں ایک اور نکتہ پر متوجہ کریں گے۔ دیکھئے۔ ابن عمر نے یہاں بس اتنا کہا ہے کہ۔ "اگر تو نے تین طلاقیں دی ہیں تو تجھ پر تیری بیوی حرام ہوگئی جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے۔" یہ وضاحت نہیں فرمائی کہ دوسرا شوہر صحبت کے بعد اسے طلاق دے اور پھر تو اس سے نکاح کرے تب وہ تیرے لئے حلال ہوگی۔ تو کیا اس وضاحت کے نہ پائے جانے کو آڑ بنا کر کوئی شخص یہ کہنے میں حق بجانب ہوسکتا ہے کہ ابن عمر کے نزدیک مطلقہ جب دوسرے شوہر سے نکاح کرلے تو فوراً پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجاتی ہے خواہ دوسرا شوہر طلاق نہ دے اور اب یہ پہلا شوہر بلا نکاح کے بھی اس پر متصرف ہوسکتا ہے!

ظاہر ہے ہمارے دوست کہیں گے کہ یہ تو بکواس ہوگی

وضاحت نہیں ہے تب بھی ابن عمرؓ کا مطلب یہی ہے کہ دوسرا شوہر صحبت کے بعد طلاق دیدے اور پہلا شوہر دوبارہ اس سے نکاح کرے۔
اس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی بات جب کسی قرینے سے معلوم ہو رہی ہو تو وہ کلام کا لازمی جزو ہوا کرتی ہے چاہے اس کا لفظی ذکر نہ آئے۔ تو پھر ہمارے دوست حدیث مذکور میں یہ شوشہ کیوں پیدا کر رہے ہیں کہ تین طلاقوں کے ساتھ چونکہ وقتِ واحد کی وضاحت نہیں اس لئے کیوں ہم اسے مانیں اور کیوں نہ یہ احتمال پیدا کریں کہ ممکن ہے ابن عمرؓ نے تین الگ الگ وقتوں کی طلاق کا حکم بیان کیا ہو۔ ایک نہیں کئی قرینے سامنے موجود ہیں کہ حدیث میں ایک ہی وقت کی طلاقیں موضوعِ گفتگو ہیں۔ پھر بھی احتمال نکالے جانا کوئی علمی کارنامہ نہیں محض دھاندلی ہے۔

ضرورت نہیں رہ گئی تھی مگر تکمیل بحث کے لئے ایک اور حدیث پر نظر ڈال لی جائے۔ اسی قضیے سے متعلق ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا:۔

"یا رسول اللہ! اگر میں نے بیوی کو تین طلاق دیدی ہوتی تب بھی کیا میں اس سے رجوع کر سکتا تھا؟"

حضورؐ نے جواب دیا — "نہیں۔ اس صورت میں وہ تم سے جدا ہو جاتی اور اس کا گناہ بہر حال تمھیں ہوتا کہ ایک ساتھ تین طلاقیں کیوں دیں۔"

یہ روایت مدیر زندگی نے اپنے مقالے میں مصنف ابن شیبہ اور دار قطنی اور طبرانی کے حوالے سے نقل کی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ ایک ہی وقت میں تین دینے کے بارے میں استفسار کر رہے ہیں اور جواب بھی اسی کا ارشاد ہوا ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں جہاں بھی کسی شخص کے تین طلاقیں دینے کا ذکر آیا ہے وہاں مراد یہ نہیں ہے کہ اس شخص نے سنت کے مطابق تین ماہ میں تین طلاقیں دی ہوں بلکہ مراد یہی ہے کہ ایک وقت میں تین دیں۔ اگر ایک وقت میں نہ دی ہوتیں بلکہ مختلف وقتوں میں دی ہوتیں تو کسی سے مسئلہ دریافت کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کیونکہ قرآن اس کا حکم بتا چکا ہے۔ سوال و جواب اور ذکر و اذکار کی وجہ ہی یہ ہوا کرتی تھی کہ ایک وقت میں تین دی گئیں۔ قرآنی آیت چونکہ مرّتان کا لفظ لئے ہوئے ہے (الطلاق مرتان) اور اس کا ایک مصداق یہ بھی ہو سکتا ہے کہ طلاقیں الگ الگ وقتوں میں دی جائیں اس لئے بیک وقت دی جانے والی طلاقوں کے سلسلے میں حکم شرعی معلوم کرنے کی ضرورت رہ جاتی تھی۔ اب جو لوگ — خواہ وہ ابن تیمیہؒ ہوں۔ ابن قیمؒ ہوں، شوکانیؒ ہوں۔ حامد علی صاحب ہوں یہ شوشہ نکالتے ہیں کہ وان کنتُ طلّقتُھا ثلاثاً جیسے فقروں میں یہ بھی گنجائش ہے کہ مختلف اوقات کی تین طلاقیں مراد ہوں وہ عرفِ عام، قیاس، قرینے اور سیاقِ کلام سب سے زبردستی کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض احادیث میں وارد شدہ یہ فقرہ طلّقھا آخر ثلاث تطلیقات سے بھی ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی گئی ہوں۔ ایک شخص بیک وقت دو طلاقیں دیتا ہے اور پھر اگلے روز تیسری دے ڈالتا ہے تب بھی یہ فقرہ بلا تکلف بولا جا سکے گا کیونکہ اس کے معنی یہی ہیں کہ اس شخص نے تیسری طلاق بھی دیدی۔ حالانکہ دیکھ لیجئے دو طلاقیں ایک ساتھ دی گئی تھیں وہ اگر واقع نہ ہو جاتیں تو یہ تیسری کیسے کہلاتی۔ پھر زیادہ امعانِ نظر سے کام لیجئے تو اس فقرے کا اس وقت بھی بولا جانا غلط نہیں ہو سکتا جب مثلاً زید ایک ہی مجلس میں تھوڑی تھوڑی دیر بعد تین طلاقیں پوری کر دے۔ جس وقت وہ تیسری دے گا یہ فقرہ استعمال کیا جا سکے گا اور وحدتِ مجلس اس استعمال میں روک نہ ڈالے گی۔

ایک اور پہلو پر بھی متوجہ ہونے کی ضرورت ہے۔ سوادِ اعظم کے پاس اپنے مسلک کے لئے بہت ساری حدیثیں موجود ہیں۔ فریقِ ثانی زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ ان کے ضعف کا پروپیگنڈہ جاری رکھے لیکن فریقِ ثانی کے پاس ایک کمزور سے کمزور حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں صراحت کے ساتھ یہ آیا ہو کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو تین کا عدد بولتے ہوئے بیک وقت تین طلاقیں دی تھیں اور رسول اللہ ﷺ نے یا صدیق اکبرؓ نے یہ فیصلہ سنادیا تھا کہ ایک ہی پڑی ہے رجوع کرلو۔ جن بعض روایتوں میں بیک وقت تین کا ذکر آیا ہے ان میں ثابت ہے کہ تین کا عدد نہیں بولا گیا تھا بلکہ لفظ طلاق تین بار دہرادیا گیا تھا یا لفظ بتہ کہا گیا تھا۔ اس پر حضورؐ نے نیت کی تحقیق کی اور جب طلاق دینے والے نے قسم کھاکر کہا کہ میری نیت تین کی نہیں تھی اس وقت رجوع کی اجازت ملی۔ اس صورت سے ہماری بحث ہی نہیں ہے اور ہم بھی بارہا اس سے اصولی موافقت کا اظہار کرچکے ہیں۔ بحث اس صورت سے ہے جب کہ نیت کا سوال ہی پیدا نہ ہوسکتا ہو اور طلاق دینے والے نے عدد استعمال کرلیا ہو۔ جب اس کے حق میں فریقِ ثانی کے پاس ایک بھی کمزور سے کمزور حدیث نہیں تو ہماری متعدد احادیث کو ضعیف قرار دے کر بھی اسے کیا ملا۔ ضعیف احادیث اگر متعدد ہوں اور ایک ہی بات ثابت کررہی ہوں تو علمائے فن کے نزدیک وہ قابلِ حجت ہوجاتی ہیں جب کہ کوئی مانع موجود نہ ہو۔ کچھ نہ ہونے سے ہونا بہرحال ایک معنی رکھتا ہے۔ وزن رکھتا ہے۔ قیمت رکھتا ہے۔

ایک بات اور۔ اساتذۂ فن کے یہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ کسی روایت کی سند کا ضعف لازماً یہ معنی نہیں رکھتا کہ اس کا متن بھی غلط ہو۔ عام انداز میں ایسے یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر زید اس لائق نہیں ہے کہ اس کی ہر بات کو سچ مان لیا جائے تب بھی یہ ضروری نہیں کہ جب بھی وہ کوئی بات کہے یا خبر دے غلط ہی ہو۔ اگر خارجی ذرائع سے اس کی دی ہوئی کسی خبر کا درست ہونا معلوم ہوجائے تو اس خبر کی حد تک وہ سچا قرار پائے گا اور سند کا اصولی ضعف متن یعنی مضمونِ روایت کی صداقت میں مانع نہ ہوگا۔

اب اندازہ کیجئے کہ ہماری مستدل روایات کی سندوں میں اگر فریقِ ثانی کے دعوے کے مطابق بعض غیر ثقہ راوی بھی جگہ پائے ہوئے ہوں تو اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ یہ روایات بہ اعتبارِ مضمون بھی غلط ہیں جب کہ ممتاز ترین صحابہ اور اکابر فقہاء اور محدثین و مفسرین اور اساتذہ و شیوخ اس مضمون کی نہ صرف تصدیق کررہے ہیں بلکہ اسی پر اپنے فتوے کی بنیاد رکھ رہے ہیں۔ عبد اللہ ابن عمرؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ۔ علی بن ابی طالبؓ۔ نافعؒ۔ حسن بصریؒ۔ ابوحنیفہؒ۔ مالکؒ۔ احمد ابن حنبلؒ۔ شافعیؒ۔ امام بخاریؒ۔ امام مسلمؒ۔ امام ترمذیؒ۔ امام ابوداؤدؒ۔ امام ابن ماجہؒ۔ امام نسائیؒ یہ سب اس مضمون پر صاد کررہے ہیں۔ اور یہ تو فقط چند نام ہیں۔ اگر فہرست بنائی جائے تو ہزاروں علماء کے نام شامل ہوجائیں گے کیا یہ خارجی قرینہ اس بات کو کافی نہیں کہ مذکورہ روایات کو ضعیف سند کے باوجود صحیح المتن یا صحیح المعنی مانا جائے۔

خطا معاف! ایک ضروری بات کہنے سے پھر رہ گئی۔ مولانا محفوظ صاحب نے ابن عباسؓ کی طرف ایک قول کے انتساب میں جو ستم ظریفی برتی تھی ہمارے مولانا حامد علی صاحب نے بھی وہی برتی ہے۔ "آثارِ صحابہ" کے تحت وہ بلاتکلف ابوداؤد کے حوالے سے وہی بات نقل کرتے ہیں کہ عکرمہ نے ابن عباسؓ کا یہ قول بیان کیا کہ جب کسی شخص نے ایک منھ سے تین بار انت طالق کہا تو یہ ایک طلاق ہوگی۔

حالانکہ ابوداؤد متصلاً ہی صاف الفاظ میں کہہ رہے ہیں کہ راوی اسمٰعیل بن ابراہیم نے تصریح کردی ہے کہ یہ قول ابن عباسؓ کا نہیں ہے خود عکرمہؓ کا ہے اور اس کا مطلب بھی وہ نہیں ہے جو یہاں مفہوم ہورہا ہے بلکہ اس کا تعلق صحبت

سے قبل والی طلاقوں سے ہے۔

مولانا حامد علی ابوداؤد کی تصریح کو نظر انداز فرما گئے اور فوراً مزید کرشمہ سازی کی۔ یہ کہ ارشاد فرمایا:۔

"ایک اور صحیح روایت میں حضرت طاؤس سے مروی ہے کہ بخدا ابن عباسؓ اسے ایک ہی شمار کرتے تھے۔"

اس کے لئے موصوف نے "عون المعبود" کا حوالہ دیا ہے۔ یہ ابوداؤد پر ایک اہل حدیث بزرگ کا حاشیہ ہے۔ ہمیں اس پر اعتراض نہیں کہ اہلِ حدیث بزرگوں کے علم و دراست سے فائدہ اٹھایا جائے لیکن اس پر اعتراض ضرور ہے کہ ہمارے دوست مولانا حامد علی نے یہاں بھی نقل میں علمی دیانت نہیں برتی۔ عون المعبود میں جس سیاق وسباق میں یہ روایت بیان ہوئی ہے اسے اہلِ انصاف ملاحظہ فرمائیں۔ صاحبِ عون المعبود اسے "صحیح" نہیں کہتے نہ کسی اور محدث نے اسے "صحیح" قرار دیا ہے مگر ہمارے دوست بڑے اطمینان سے اسے صحیح روایت فرما رہے ہیں۔ عون المعبود کی پوری بات یہ ہے کہ انھوں نے فرمایا —— عبد اللہ بن ہاشم یہ بیان فرماتے ہیں کہ معمر کے واسطے سے ہمیں ایوب کے اس قصے کی خبر پہنچی کہ حکم بن عُیَینہ امام زہری کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ہم بھی ان کے ساتھ تھے۔ امام زہری سے دریافت کیا گیا کہ جس باکرہ عورت کو (یعنی جس سے ابھی صحبت نہیں کی گئی اس کو) تین طلاقیں دی گئی ہوں اس کے بارے میں آپ کا کیا فتویٰ ہے۔ امام زہری نے جواب دیا کہ یہی بات حضرت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور عبد اللہ ابن عمرؓ سے دریافت کی گئی تھی۔ ان سب نے اس کا یہ جواب دیا کہ عورت پر تینوں پڑ گئیں اب وہ بغیر حلالے کے حلال نہیں ہو سکتی۔ ایوب کہتے ہیں کہ امام زہریؒ کا یہ جواب سننے کے بعد حکم بن عیینہ طاؤس کے پاس آئے جو مسجد میں تھے اور تین طلاقوں کے بارے میں ابن عباسؓ کے جس قول کی امام زہریؒ نے خبر دی تھی اس کا تذکرہ کیا۔ اس پر طاؤس نے تحیّر کے ساتھ کہا کہ واللہ ابن عباسؓ تو ایسی تین طلاقوں کو ایک قرار دیا کرتے تھے۔

یہ ہے عون المعبود کا پورا مضمون۔ نقل کی پہلی ستم ظریفی تو یہ ہے کہ مولانا حامد علی نے ایسے سیاق وسباق میں اسے نقل کیا جہاں باکرہ اور غیر باکرہ کی کوئی بحث نہیں تھی بلکہ مجرد تین طلاقوں کی بحث تھی۔ ان کے مقالے کو پڑھنے والا بلا ریب یہ خیال کرے گا کہ جن تین طلاقوں کی گفتگو آج جاری ہے ان ہی کے بارے میں طاؤس قسم کھا کر بتا رہے ہیں کہ ابن عباسؓ انھیں ایک قرار دیتے تھے۔ حالانکہ طاؤس نے قسم صرف ان تین طلاقوں کے بارے میں کھائی تھی جو باکرہ کو دی گئی ہوں۔ اُن کے بارے میں نہیں جو صحبت کے بعد شوہر نے دی ہوں۔ کیا اسے علمی دیانت کہیں گے!

دوسری ستم ظریفی یہ ہے کہ یہ روایت بجائے خود صحیح نہیں ہے نہ صاحبِ عون المعبود اس کی صحت کا دعویٰ کرتے ہیں نہ مذکورہ سیاق وسباق میں اسے صحیح تصور کرنے کی کوئی گنجائش ہے مگر ہمارے دوست اس پر بلا تکلف "صحیح" کا عنوان لگا رہے ہیں۔

علمی وفنی رخ سے دیکھئے۔ امام زہریؒ اُن اساطین میں ہیں جن کی ثقاہت محدثین کے یہاں متفق علیہ ہے۔ بخاری ومسلم میں ان کی بے شمار روایات موجود ہیں۔ تراجم کی کتابیں ان کی ثقاہت وجلالت کے بیان سے معمور ہیں۔ وہ کتنے تیقّن کے ساتھ نہ صرف ابن عباسؓ کا بلکہ دو اور جلیل القدر صحابیوں کا نام لے کر فرما رہے ہیں کہ یہ صحابہ ایک وقت کی تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا فتویٰ صادر کرتے تھے چاہے وہ باکرہ کو دی گئی ہوں۔ اب اگر اتنے بڑے امامِ فن اور راویِ ثقہ کی تصدیق کے بعد طاؤس حضرت ابن عباسؓ کی طرف اس کے خلاف قول کی نسبت کرتے ہیں تو چاہے وہ کتنے ہی ثقہ راوی ہوتے مگر ان کے انتساب کو بھول چوک یا غلط فہمی پر مبنی قرار دیا جائے گا۔ لیکن وہ تو اتنے ثقہ بھی نہیں۔ ان کے بارے میں ماہرینِ فن کی کچھ آراء ہم پیچھے نقل کر آئے ہیں۔ لہٰذا یا تو ان کے اس

قسمیہ قول کی کوئی مناسب تاویل کی جائیگی یا اسے باصطلاح حدیث شاذ کہا جائیگا یعنی ایسا قول جو ثقہ اور صدوق راویوں کی بیان کردہ صحیح روایات کے خلاف ہونیکی بنا پر ساقط الاعتبار ہے مناسب تاویل مشکل بھی نہیں۔ ہو سکتا ہے کسی وقت طلاق کے مسائل غور کرتے ہوئے ابن عباسؓ کے ذہن میں تین طلاقوں کی وہ شکل رہی ہو جس میں تین کا لفظ استعمال نہیں ہوتا بلکہ شوہر تین بار یوں کہتا ہے۔ " تجھ پر طلاق "۔ اس صورت کے تعلق سے انھوں نے خیال فرمایا ہو کہ باکرہ تو اسی وقت نکاح سے نکل چکی جب پہلی بار یہ فقرہ بولا گیا۔ اب وہ طلاق کی محل ہی نہیں رہی لہذا اب جو دو بار یہ جملہ دہرایا گیا تو یہ اس طرح بے کار گیا جس طرح کوئی شخص کسی اجنبیہ کو طلاق دینے لگے تو وہ قطعی بے کار ہے۔

ہماری اس تاویل کی صحت کا اندازہ ابوداؤد کی اس روایت سے بھی ہوتا ہے جس میں ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صدیقیؓ میں جب کوئی شخص صحبت سے قبل اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے بیٹھتا تو وہ ایک ہی سمجھی جاتی تھیں۔ اس روایت میں ابن عباسؓ کے یہ الفاظ صریح موجود ہیں کہ قبل ان ید خل بھا (اس سے پہلے کہ بیوی سے مباشرت کی ہو)

اس تاویل کی صورت میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہتی کہ طاؤس نے غلط بیانی کی یا ان سے بھول ہو گئی بلکہ یہ کہا جائے گا کہ ابن عباسؓ غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کو ایک اس صورت میں کہتے تھے جب تینوں الگ الگ فقروں میں دی گئی ہوں

ابوداؤد میں بیان ہوا ہے کہ :-

وقول ابن عباس ھو ان	اور ابن عباس کا قول یہ ہے کہ
الطلاق الثلث تبین من	تین طلاقیں عورت کو جدا کر دیتی
زوجھا مدخولۃ بھا او	ہیں اور بغیر حلالہ کے وہ حلال نہیں
غیر مدخول بھا لا تحل	ہوتی۔ خواہ یہ طلاقیں صحبت سے
لہ حتی تنکح زوجا غیرہ	قبل دی گئی ہوں یا بعد میں۔

اب دیکھ لیجئے۔ ابن عباسؓ کے دونوں قول متضاد ہیں۔ ان کا تضاد اسی تاویل کے ذریعہ دور ہو سکتا ہے کہ پہلے قول کا تعلق تین الگ الگ فقروں میں طلاق دینے سے ہو اور دوسرے قول کا تعلق ایک ہی فقرے میں تین کا صریح عدد شامل کر دینے سے۔ " تین طلاق " کہنے کی صورت میں چونکہ اس منطق کی گنجائش نہیں رہتی جس کے تحت دو بے کار جا رہی تھیں اس لئے اس کے سوا کیا کہا جائے گا کہ تینوں واقع ہو گئیں

بہر حال عون المعبود کو خود دیکھ کر اگر مولانا حامد علی نے یہ کارنامہ انجام دیا ہے تو گھٹیا درجے کی وکالت اس کا عنوان ہوگا اور اگر کہیں اور سے نقل کیا ہے تو وہ اندازہ فرمائیں کہ لوگ کس قدر بد دیانتی علمی مباحث میں بھی برتنے لگے ہیں کسی محقق کو ہرگز زیبا نہیں کہ وہ اصل مآخذ پر نظر ڈالے بغیر اِدھر اُدھر سے نقلیں کرتا پھرے اور حوالہ اصل مآخذ کا دیدیا کرے۔

فاعتبروا!

قارئین دیکھ آئے کہ احادیث کے بعض راویوں کو ہمارے دوست نے کیسے ذرا ذرا سے فقروں میں پایۂ اعتبار سے گرایا ہے۔ زندگی صفحہ ۱۱۴ پر انھوں نے کہا کہ شعیب کے سلسلہ میں محدثین نے کلام کیا ہے اور اتنا کہہ کر دوسری بات شروع کر دی۔ گویا محدثین کے کلام کا مجمل حوالہ ان کے نزدیک شعیب کو راویِ ضعیف قرار دینے کے لئے بالکل کافی ہوا۔

لیکن آگے صفحہ ۱۳۸ پر جب وہ اپنے مطلب کے لئے ابن حجر کی ایک طویل عبارت نقل کرتے ہیں تو یہ فقرہ بھی اسمیں موجود ہوتا ہے :-

ولیس کل مختلف	اور ہر وہ شخص جس میں اختلاف کیا جائے
فیہ مردوداً	وہ لازماً قابلِ رد نہیں ہوتا۔

اُردو ترجمہ بھی ہم نے ان ہی کا نقل کیا۔ یہاں چونکہ ایک ایسے راوی کو ضعیف قرار دینے میں جس کے بارے میں محدثین نے کلام کیا ہے مولانا کے موقف کو دھکا لگتا تھا اس لئے اس معروف اصول کی آڑ لینی ضروری قرار پائی۔ حالانکہ عام روش مولانا نے یہی اختیار کر رکھی ہے کہ راوی کے

بارے میں ایک دو جرحیں نقل کیں اور اسے بے اعتباری کے غار میں دھکیل دیا۔

عین دوپہر میں سورج کا انکار!

ورق اُلٹ کر دیکھئے۔ حدیثِ رُکانہ پر ہم سیر حاصل گفتگو کر آئے۔ صاحبِ مشکوٰۃ نے چار کتب حدیث کے حوالے سے اس کا جو صحیح ترین متن نقل کیا ہے اس سے پیچھا چھڑانے کے لئے ہمارے دوست نے صفحہ ۱۴۱ پر اور ذیلاً بعض اور صفحات پر جو نقد کیا ہے وہ سراسر ایک ایسے شخص کا نقد ہے جسے اصولِ حدیث سے آگاہی نہیں۔ خیر فنی گوشوں کو چھوڑئیے۔ ہم ایک ایسا مقدمہ قارئین کے سامنے رکھتے ہیں جس کا فیصلہ فن کی مہارت کے بغیر بھی ہر شخص عقلِ سلیم کے ذریعہ کر سکتا ہے۔

حدیث بتا رہی ہے کہ رُکانہ نے بیوی کو طلاقِ بتّہ دی۔ اس سے بحث نہیں کہ انھوں نے لفظِ بتّہ استعمال کیا تھا یا تین بار لفظِ طلاق دہرایا تھا اور اسے راوی نے بتّہ سے تعبیر کیا۔ بہرحال وہ بارگاہِ رسالت میں دوڑے آتے ہیں اور قسم کھاتے ہیں کہ حضور! میری نیت ایک ہی طلاق کی تھی۔ حضورؐ اس پر فرماتے ہیں کہ کیا خدا کی قسم تمھاری نیت ایک ہی کی تھی؟ رُکانہ عرض کرتے ہیں جی ہاں خدا کی قسم ایک ہی کی تھی۔ تب حضورؐ اجازت دیتے ہیں کہ طلاق سے رجوع کر لو۔

اس پر ہمارے دوست نے ریمارک فرمایا ہے کہ:۔

"روایت اس باب میں خاموش ہے کہ اگر وہ تین کی نیت بتاتے تو آپؐ کیا فیصلہ فرماتے۔"

گویا ہمارے دوست چار سال کے بچے ہیں جو کسی بھی کلام کے لازمی مضمرات و مقتضیات کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ یہ انھوں نے ایسی ہی بات کہی ہے جیسے زید یوں کہے کہ:۔

"مولانا حامد علی حج کر آئے ہیں۔"

اور اس سے آپ یہ نتیجہ اخذ کریں کہ مولانا ہندوستان سے باہر کا سفر کر چکے ہیں۔ اس پر کوئی شخص احتجاج کرے کہ واہ صاحب زید کے کلام میں تو ایسی کوئی صراحت نہیں۔ وہ ہندوستان سے باہر جانے نہ جانے کے معاملے میں خاموش ہے لہٰذا آپ کیسے دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ہندوستان سے باہر ضرور ہو آئے ہیں!

ہر وہ شخص جس کے حواس سلامت ہوں ایمانداری سے فیصلہ دے کہ کیا واقعی یہ روایت لازماً اس نتیجے پر نہیں پہنچا رہی ہے کہ رکانہ اگر تین کی نیت بتاتے تو حضورؐ رجوع کی اجازت ہرگز نہ دیتے۔ رکانہ کا قسم کھانا اور حضورؐ کا ان کا قسمیہ فقرہ اپنی زبان مبارک سے دہرا کر مطالبہ کرنا کہ پھر قسم کھاؤ اور رکانہ کا دوبارہ قسم کھانا کیا دوپہر کے جگمگاتے سورج کی طرح اس مفہوم کو روشنی میں نہیں لاتا کہ تین کی نیت ہونے کی صورت میں خود رُکانہ کی دانست میں بھی تین پڑ جاتیں اور حضورؐ کا فیصلہ بھی پڑ جانے ہی کا ہوتا۔ بلکہ اس سے یہ تک صاف معلوم ہو رہا ہے کہ اس واقعہ سے قبل چند واقعات ایسے ضرور پیش آئے ہیں جن میں کسی نے بیک وقت تین طلاقیں دیں اور حضورؐ نے انھیں تین ہی قرار دیا۔ یہ واقعات رُکانہ کے علم میں بھی ضرور ہوں گے ورنہ کیوں انھیں شدید پریشانی لاحق ہوئی اور کیوں انھوں نے آتے ہی قسمیں کھانی شروع کر دیں کہ میری نیت ایک کی تھی تین کی نہیں تھی۔

ہمارے دوست نے چاہے اصولِ حدیث کی تعلیم حاصل نہ کی ہو مگر اتنا تو وہ جانتے ہی ہوں گے کہ اشارۃُ النّص، دلالۃُ النّص، اقتضاءُ النّص، منطوقِ کلام، مفہومِ کلام، مضمراتِ کلام، مستلزماتِ کلام وغیرہا کے قواعد اربابِ فن منضبط کر چکے ہیں۔ قرآن یا حدیث یا کسی بھی لٹریری کلام کو سمجھا ہی نہیں جا سکتا اگر اِن تمام فنی اور لسانی گوشوں کو نظر انداز کر کے آدمی محض اسکے درپے ہو جائے کہ میں تو بس وہ بات مانوں گا جسے لفظاً بیان کر دیا گیا ہو۔ جب آپ یوں کہیں گے کہ زید کل بکر کے

گھر گیا تھا تو لازماً اس کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ زید کل اپنے گھر میں مقیم نہیں رہا ہے اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ اس نے پیدل یا سواری سے وہ فاصلہ ضرور طے کیا ہے جو اس کے اور بکر کے گھروں کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ زید کل صاحبِ فراش نہ تھا۔ اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ زید کو بکر کے مکان کا علم ہے۔ اور یہ بھی مطلب ہوگا کہ بکر فٹ پاتھ پر بسیرا نہیں رکھتا بلکہ اسے کوئی چھت میسر ہے۔

یہ تمام مطالب ظاہر ہے مذکورہ فقرے میں لفظاً تو موجود نہیں ہیں لیکن کیا کوئی صحیح الحواس آدمی کہہ سکتا ہے کہ یہ فقرہ ان مطالب کے بارے میں خاموش ہے اور ان مطالب کے لئے اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ ہم سمجھتے ہیں تمام ذی ہوش حضرات اس موقعہ پر یہی کہیں گے کہ مولانا حامد علی نے جو کچھ فرمایا وہ عین دوپہر میں سورج کے انکار جیسا ہے۔

اور یہ تنبیہ بھی گوش گزار کر دیں۔ اسی جگہ دوسرے سانس میں مولانا اس روایت کو پایۂ اعتبار سے گرانے کے لئے اُس روایت کا ذکر کرتے ہیں جو مسند احمد میں آئی ہے اور اس میں کہا گیا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں۔ نیز اس میں "مجلس" کا بھی ذکر ہے۔ ہم اس روایت کے بارے میں حوالوں کے ساتھ بتا آئے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ خود امام احمد اسے غلط سمجھتے ہیں اور اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں۔ مولانا شمس پیرزادہ نے بھی اسی روایت کے تعلق سے امام احمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "حدیثِ رکانہ کوئی چیز نہیں۔" (ملاحظہ ہو زندگی صفحہ ۱۵) اور ایک اہلِ حدیث بزرگ مولانا شمس الحق تعلیق المغنی میں (صفحہ ۴۳۹) پر رقمطراز ہیں کہ امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس اضطراب کا ذکر نقل کیا ہے جو اس روایت میں پایا جاتا ہے کہ کبھی راوی "تین طلاق" کہتا ہے اور کبھی طلاقِ بتہ۔ اور کہا ہے کہ زیادہ صحیح روایت طلاقِ بتہ والی ہے اور جس نے بھی "تین طلاق" کا لفظ کہا اس نے در اصل اپنے طور پر طلاقِ بتہ کا مفہوم ادا کیا۔ تو گویا رکانہ نے تین طلاقیں نہیں دی تھیں بلکہ طلاقِ بتہ دی تھی جس میں نیت ایک طلاق کی تھی اور حضورؐ نے انکی نیت پر قسم لے کر رجوع کی اجازت دے دی۔ حافظ ابنِ قیم بھی اپنی زاد المعاد میں اسی بتہ والی روایت کو زیادہ صحیح قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا کسی ناواقفِ فن کا خواہ مخواہ اسے رد کرنا اور مسند احمد والی روایت کو درست ماننا لغو حرکت ہے جسے بارگاہِ علم و تحقیق میں کوئی درجہ حاصل نہیں ہو سکتا۔[۲]

ضروری وضاحت

احادیث میں نہ جانے کتنی جگہ تین طلاقوں کا ذکر آیا ہے۔ فلاں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں ـــ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں ـــ میں نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دیں ـــ غائب اور متکلم ہر طرح کے صیغوں میں یہ بات دہرائی گئی ہے اور اکثر اربابِ فن اس پر متفق ہیں کہ ایسے فقروں کا مطلب ہے اکٹھی تین طلاقیں دینا۔ الگ الگ وقتوں اور مجلسوں میں دی جانے والی طلاقوں کا جہاں تذکرہ ہوگا وہاں لفظاً اس کی وضاحت بھی ضرور ہوگی ورنہ وضاحت کے بغیر یہی سمجھا جائے گا کہ ایک وقت کی تین طلاقوں (طلاقِ مجموع) کا ذکر ہے۔

یہ بات ایسی نہیں جس کے لئے اربابِ فن کی شہادتیں ضروری ہوں کیونکہ عربی بول چال کے لحاظ سے یہ ایک واضح اور طے شدہ بات ہے لیکن تقویت کے لئے کچھ شہادتیں بھی حاضر ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ جو فنِ روایت کے معروف امام ہیں اور بخاری کے شہرہ آفاق شارح بھی۔ اسی طلاق کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب یہ بات کہی جائے کہ "فلاں شخص نے تین طلاقیں دیدیں" تو ظاہراً اس کا مطلب یہی ہے کہ اکٹھی تین دیدیں (ملاحظہ ہو فتح الباری المطبعة

---

[۱] بلکہ خود مولانا حامد علی بھی یہی قول اپنے قلم سے صفحہ ۱۲۵ پر نقل کر آئے ہیں۔

[۲] اس کی مزید تحقیق آگے آتی ہے۔

البہیۃ المصریہ ۱۳۴۸ھ - ج ۹ - ص ۲۰۲ تا ۲۳۱)

ٹھیک یہی بات عمدۃ القاری شرح بخاری میں علامہ عینی بھی فرماتے ہیں۔ اہلِ زبان کا معروف قاعدہ ہے کہ جب تک کوئی معقول وجہ اور قرینہ نہ ہو قول کو ظاہر مفہوم سے ہٹایا نہیں جائے گا۔ اگر یہ چھوٹ دیدی جائے کہ بلا قرینہ ہی جو چاہے معنی پیدا کئے جائیں تو قرآن و حدیث سب کا مسخ کرنا سہل ہو جاتا ہے۔

امام بخاریؒ عنوان قائم کرتے ہیں۔ بابُ من اجاز الطلاق الثلاث (یا من جوّز) ان کا منشاء یہ بتانا ہے کہ جن حضرات (مثلاً امام شافعیؒ) نے ایک وقت کی تین طلاقوں کو گناہ بھی نہیں مانا ان کی کیا دلیل ہے۔ اس کے تحت وہ روایت لاتے ہیں کہ:۔

"حضرت عائشہ صدیقہؓ نے بیان فرمایا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں مطلقہ نے کہیں اور نکاح کر لیا۔ وہاں سے بھی اسے طلاق مل گئی۔ اب اس مسئلے میں حضورؐ سے سوال کیا گیا کہ کیا شوہرِ اول کے لئے اس سے نکاح درست ہوگا؟ حضورؐ نے جواب دیا کہ دوسرے شخص سے محض نکاح کافی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ان میں مباشرت ہو جائے۔ اس کے بعد طلاق ہو تو شوہرِ اول سے نکاح ہو سکتا ہے۔" (کتاب الطلاق)

اب دیکھئے۔ حدیث میں یہ کوئی صراحت نہیں کہ تین طلاقیں اکھٹی دی تھیں یا الگ الگ۔ لیکن امام بخاریؒ اور امام شافعیؒ اور سارے ہی علماء و شارحین کے نزدیک یہ بات طے ہے کہ مراد اکھٹی تین طلاقیں ہیں۔ اگر طے نہ ہوتی تو امام بخاریؒ اور امام شافعیؒ اور بے شمار دیگر علماء اس حدیث سے یہ استدلال کیسے کرتے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں گناہ نہیں ہیں۔ پھر ہمارے علمائے احناف نے اگر ان کی رائے سے اختلاف کیا تو صرف گناہ ہونے نہ ہونے کے رُخ سے کیا۔ یہ نہیں کہا کہ یہاں تین اکھٹی طلاقوں کا ذکر نہیں ہے۔ احناف دوسری احادیث اور دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع بلاشبہ ہو جاتی ہیں مگر شوہر گناہگار بھی ہوتا ہے۔

غرض یہ بات تمام ہی اہلِ زبان علماء کے یہاں مسلّمات میں سے ہے کہ تین طلاقوں کے ساتھ جب کسی قسم کی تصریح نہ ہو تو ان کا مطلب ہوتا ہے طلاقِ مجموع (ایک وقت کی تین طلاقیں)

حدیث عبادہ بن صامتؓ

آپ نے مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے ذیل کی حدیث تردید کی خاطر نقل کی:۔

"عبادہ بن الصامت سے مروی ہے کہ میرے دادا نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں تو وہ حضورؐ کے پاس آئے اور انھوں نے (دادا کے) اس فعل کا ذکر کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تمہارے دادا نے خدا کا تقویٰ اختیار نہیں کیا تین طلاقوں کا تو انھیں حق تھا باقی رہیں نو سو ستانوے تو وہ ظلم و عدوان ہیں۔ اللہ چاہے گا تو عذاب دے گا اور چاہے گا تو معاف فرما دے گا۔"

اس حدیث سے ثابت ہو رہا تھا کہ ایک وقت کی ہزار طلاقوں میں سے حضورؐ نے تین کو نافذ مان لیا۔ آنجناب نے اس حدیث کے رد میں درج ذیل سطور حوالۂ قلم کیں:۔

"لیکن یہ روایت سنداً بے حد ضعیف ہے۔ اس کے کچھ راوی ضعیف ہیں اور کچھ مجہول۔ پھر یہ روایت درایۃً بھی غلط ہے۔ حضرت عبادہ بن صامت کے والد کے اسلام پانے کے بارے میں بھی کوئی روایت موجود نہیں ہے چہ جائے کہ ان کے دادا نے اسلام پایا ہو اور حالتِ اسلام میں طلاق دی ہو۔"

بس یہ ہے آپ کا کل ریمارک جسے آپ نے کافی شافی سمجھ لیا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ آپ نے مصنف عبدالرزاق خود نہیں دیکھی بلکہ جس طرح تفسیر قرطبی کے سلسلے میں کسی اور پر اعتماد کر لیا اسی طرح یہ نقل بھی کسی اور ہی کتاب سے کر دی

ہے۔ جس کتاب سے بھی کی ہو بہر حال وہاں اسے ابن حزم ی المحلّی سے لیا گیا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ حدیثِ مذکورہ کو بے حد ضعیف کہنا مبالغہ سے خالی نہیں۔

یہ حدیث صرف مصنّف عبدالرزاق ہی میں نہیں ائی دار قطنی میں بھی آتی ہے اور اس کی دو سندیں ہیں۔ ین صاحب کی کتاب سے آپ استفادہ کر رہے ہیں انھوں نے ناانصافی یہ کی ہے کہ ایک سند کو لے کر فیصلہ کر ڈالا ور دوسری سند پر نگاہ ڈال کر یہ غور نہ کیا کہ فنِ حدیث کے قواعد کیا کہہ رہے ہیں۔

فن حدیث کا قاعدہ ہے کہ راوی ضعیف کی رُوایت ابلِ قبول ہو جاتی ہے جب کوئی نسبتاً معتبر راوی اس وایت میں اس کا ہم نوا اور تائید کنندہ ہو۔ اسے فن ی اصطلاح میں "متابعت" کہتے ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے بیسے زید ایک ناقابل اعتبار آدمی ہو اور وہ یوں کہے ہ مجھ سے بکر نے یہ خبر دی کہ طلحہ بیمار پڑا ہے تو بے شک ہہ سکتے ہیں کہ زید کا اعتبار نہیں۔ لیکن ایک اور شخص ھی جو قابل اعتبار ہو یہی خبر بکر سے نقل کرے تو اس پر عتماد کرنا ہوگا اور اس روایت کی حد تک زید بھی سچّا ی سمجھا جائے گا کیونکہ اس کی تصدیق ایک سچے آدمی نے کر دی ہے۔

اب یہاں ایک سند کا حال یہ ہے کہ اس میں یک راوی ہے عبیداللہ وصافی یہ اول تو متفق علیہ ور پر ضعیف نہیں ہے۔ امام ترمذیؒ جیسے ماہر فن اس ی بعض روایات کو حَسَن قرار دیتے ہیں۔ تاہم ضعیف ھی ہو تو اسی سند میں یہ بھی موجود ہے کہ حدیث کو ابراہیم ن عبیداللہ سے اس نے تنہا نقل نہیں کیا بلکہ ایک ور راوی صدقۃ ابن ابی عمران بھی ناقل ہیں — یہ مدقۃ کتبِ فن کی رو سے ثقہ راوی ہیں لہٰذا ان کی ہم نوائی اور متابعت نے حدیث کو قوی بنا دیا۔ عبیداللہ ا ضعف اس حدیث کو قبول کرنے میں مانع نہیں ہوگا یہ دو راوی جن صاحب سے نقل کرتے ہیں ان کا

نام ہے ابراھیم بن عبیداللہ۔ یہی ہیں جن کے بارے میں ظاہراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ مجہول ہیں لیکن فنِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جس شخص سے دو ایسے آدمی روایت کریں جن میں کم سے کم ایک ثقہ ہو وہ "مجہول" نہیں رہتا۔ لہٰذا انھیں مجہول کہنا اصولِ فن سے انکار کرنا ہے جو لائقِ توجہ نہیں۔

آگے یہ خامی نظر آتی ہے کہ صحابیِ رسولؐ عبادہ بن صامتؓ سے فقط ان کے بیٹے عبیداللہ نقل کرتے ہیں اور ان کا حال کتبِ فن میں نہیں ملتا۔ تو ان کی یہ مجہولیت بھی دو وجہ سے حدیث رد کرنے کیلئے کافی نہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ تابعی ہیں اور تابعین میں دروغ گوئی کا دَور دورہ نہ تھا۔ خصوصاً نقل حدیث میں انکی دیانت معروف تھی۔ اربابِ فن اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابنِ قیم نے بھی زاد المعاد میں اور مولانا شمس الحق نے بھی التعلیق المغنی میں اس پر زور دیا ہے کہ رسول اللہؐ کے غلاموں کی اولاد میں اور تابعین کرام میں جھوٹ کا شیوع نہ تھا۔ یہ دونوں حضرات طلاقِ ثلاثہ کے مسلک میں آپ ہی کے ہم نوا ہیں اور اوّل الذکر تو اس مسئلے میں آپ سب کے امام ہیں۔ اس ریمارک کا یہی مطلب تو ہوا کہ کسی تابعی کو محض اس لئے جھوٹا نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اس کا حال ہمیں نہیں معلوم۔ عبادہ بن صامتؓ کے بیٹے عبیداللہ بہر حال تابعی تھے۔ ان کی ثقاہت کا ثبوت نہیں ملتا تو ان کے غیر ثقہ ہونے کا بھی ثبوت نہیں ملتا لہٰذا مجرد ان کی مجہولیت روایت رد کرنے کے لئے کافی نہیں۔

دوسرے یہ کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ سے ایک اور داؤد نامی شخص نے بھی یہی روایت بیان کی ہے۔ یہ شخص بھی اگرچہ اصولاً مجہول ہی ہے لیکن مجہولیت کے باوجود حدیث کو تقویت پہنچی۔ اہلِ فن — جن میں ذی علم اہل حدیث بھی شامل ہیں یہ اصول تسلیم کرتے ہیں کہ گواہیاں کمزور بھی ہوں تو انھیں برائے تقویت پیش کیا جا سکتا ہے اور ایک ضعیف حدیث بھی تائید کی

ہادتوں کی مدد سے لائق قبول ہو جاتی ہے۔ دو مجہول اگرچہ
ب دوسرے کا اصطلاحی جہل دور نہیں کر سکتے لیکن ایک
، روایت میں ان کی ہم نوائی اور موافقت روایت کو
رحال کچھ نہ کچھ قوت عطا کرتی ہے لہٰذا امتذکرہ روایت
بے حد ضعیف" کہنا مبالغہ سے خالی نہیں۔

درایت کے رخ سے آپ نے جو کچھ کہا اس میں بھی کلام
ہے۔ اول تو یوں کہ حضرت عبادہؓ کے والد یا دادے
، اسلام کے بارے میں کسی روایت کا نہ پایا جانا یہ معنی
نہیں رکھتا کہ وہ مسلمان نہ ہوں۔ آپ کو شاید علم ہی
ہ کا کہ صحابہؓ کی گنتی ایک لاکھ سے اوپر ہے۔ مستند
رخین بتاتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہؐ نے انتقال
رمایا روئے گیتی پر ساٹھ ہزار صحابہ موجود تھے تیس ہزار
ینے میں اور تیس ہزار مدینے سے باہر۔ اب اسماء الرجال
کتابیں اٹھا کر دیکھئے۔ ان میں جن صحابہؓ کا تذکرہ و
رف ہے وہ دس ہزار بھی نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے
قریباً نوّے ہزار صحابہؓ ایسے ہیں جن کے احوال تو
نام تک تاریخ محفوظ نہ رکھ سکی۔ پھر کیسے کہا جا سکتا
کہ عہدِ صحابہؓ کے جن لوگوں کا حال اور نام ہم تک
پہنچا وہ مسلمان ہی نہ ہوں گے۔ ابن حزم نے کہہ تو
ہے کہ عبادہ بن صامتؓ کے دادے کا مسلمان ہونا
ات میں سے ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ ضروری نہیں یہ
قصہ عبادہ کے دادے کا ہو۔ یہ روایت کئی طرح
منقول ہے۔ بعض روایتوں میں دادے کا لفظ نہیں ہے
بعض "آبائی" کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بعد
راوی صحیح طور پر نہیں جان سکے ہیں کہ یہ کس کا قصہ
۔ نیز مصنف عبد الرزاق ہی کے حوالے سے ابن الہمام
، یہ روایت اس طرح آئی ہے کہ صاف صاف عبادہ
باپ کا ذکر ہے نہ کہ دادے کا۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر
ہدایہ جلد ۲ ص ۱۴۵)

بلکہ ہمارے دوست حامد علی صاحب کے لئے یہ اطلاع
ید دلچسپ ہو کہ جس جماعتِ اسلامی سے وہ وابستہ ہیں

اس کے مؤسس اور امیر مولانا ابو الاعلیٰ مودودی نے
تفہیم القرآن میں سورۂ طلاق کے حاشیہ میں اسی روایت
کو فتح القدیر ہی کے مطابق نقل کیا ہے یعنی رکانہ کے والد
نے ہزار طلاقیں دی تھیں۔" دادا" والی روایت کی طرف
انھوں نے کوئی اشارہ تک نہ کیا جس کا مطلب یہ ہے
کہ ان کے نزدیک دادے والی روایت قابلِ التفات
تک نہیں (تفہیم۔ جلد ۵ ص ۵۵۵) پھر کیا ابن حزم
یا ہمارے دوست یہ کہیں گے کہ عبادہ بن صامتؓ کے
باپ کا بھی مسلمان ہونا محالات میں سے ہے؟

کاش ہمارے دوست غلط سلط قسم کی کتابیں
پڑھنے کے عوض تفہیم القرآن ہی پڑھ لیتے تو انھیں پتا
چلتا کہ اکھٹی تین طلاقوں کا تین ہی ہونا مولانا مودودی
نے نہ صرف احادیث و آثار سے واضح کیا ہے بلکہ قرآن
سے بھی ثابت کیا ہے۔ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر خلافِ
سنت طریقے پر دی ہوئی طلاقیں واقع ہی نہ ہوں تو کلام
اللہ کی یہ آیت بے ضرورت اور لاحاصل ہو جاتی ہے کہ
لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا (تفہیم
کا ضروری حاشیہ ہم انشاء اللہ آگے کہیں نقل کریں گے)

دوسرے یوں کہ ان کا مومن یا کافر ہونا نفسِ بحث
پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اگر فرض ہی کر لیا جائے کہ وہ مومن نہ
تھے جب بھی اساتذۂ فن کے نزدیک حدیث احتجاج کے
قابل رہے گی۔ خود آنجناب نے ص ۱۲۳ پر ابن جریج کی جو
روایت ابوداؤد سے نقل کی ہے اس میں ہے کہ رکانہ کے
باپ عبد یزید نے اپنی بیوی کو تین طلاق دیں اور کسی
دوسری عورت سے نکاح کر لیا۔ یہ عورت حضورؐ کی خدمت
میں آ کر کہنے لگی کہ عبد یزید نامرد ہے۔ حضورؐ نے عبد یزید
سے کہا کہ اسے طلاق دیدو۔ اس نے دیدی۔ اب حضورؐ
نے کہا کہ پہلی بیوی سے رجوع کر لو۔ عبد یزید نے کہا میں نے
تو اسے تین طلاقیں دی ہیں۔ حضورؐ نے کہا مجھے معلوم ہے۔
اس روایت سے چونکہ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ

عبد یزید نے تین طلاقیں دی تھیں اور اسے اللہ کے رسولؐ نے رجوع کا حکم دیا تھا لہٰذا آپ کے ہم مسلک حضرات ــ خصوصاً امام ابن قیم پورا زور صرف کرتے ہیں کہ اس روایت کو قابلِ اعتماد باور کرا دیں حالانکہ اس حدیث کو اپنی کتاب میں درج کرنے والے امام ابوداؤدؒ خود اسی جگہ تنبیہ کر رہے ہیں کہ یہ روایت قابلِ اعتبار نہیں ہے بلکہ اس کے مقابلے میں وہ روایت قابلِ اعتبار ہے جس میں یہ آیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاقِ بتّہ دی تھی۔ اس روایت پر پیچھے ہم تفصیلی گفتگو کر آئے ہیں ملاحظہ فرمالیں۔ یہاں ہمیں ایک اور بات عرض کرنی ہے وہ یہ کہ ابن قیم کے صفحے کے صفحے آپ نے نقل کر ڈالے مگر ان کے کمزور گوشے آپ کی گرفت میں نہ آسکے اور بعض مضمرات و عواقب پر آپ کی نظر ہی نہیں گئی ملاحظہ فرمائیے۔ اسی بحث کے تحت وہ زاد المعاد میں اسی روایت کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:۔

لا علة لهذا الحديث	اور اس (عبد یزید) والی روایت
ﺍﻻ رواية ابن	میں کوئی علت نہیں۔ بس اتنی بات
جريج له عن بعض بني	ہے کہ ابن جریج نے اسے بنی ابی رافع
ابي رافع وهو مجهول	کے کسی فرد سے نقل کیا ہے اور وہ مجہول
لكن هو تابعي وابن	ہے (یعنی اس کا نام وغیرہ معلوم نہیں)
جريج من الائمة	لیکن وہ بہر حال تابعی ہے اور ابن جریج
الثقات العدول	نہایت ثقہ اور سچے ائمہ میں سے ہیں۔
وروايته العدل	جب ایسا امام ثقہ کسی مجہول سے روایت
عن غيره تعديل	کرے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس
ما لم يعلم فيه	مجہول کو قابلِ اعتبار قرار دے رہا ہے
جرح	لہٰذا جب تک اس مجہول کے بارے میں

کوئی جرح علم میں نہ آجائے اسے باوجود مجہول ہونے کے ثقہ اور عدل سمجھا جائے گا۔

ملاحظہ فرمایا آپ نے۔ ابوداؤد کی جو روایت خود ابوداؤدؒ کی تصریح کے مطابق ناقابلِ اعتبار ہے اسے قابلِ اعتبار ثابت کرنے کے لئے کیا کچھ کوشش کی جا رہی ہے۔ اب ذرا انصاف فرمائیے کہ عبادہ بن صامتؓ کے باپ اور دادے کے بارے میں تو آپ نے خوب تحقیق فرمائی کہ ان کا اسلام لانا ثابت نہیں ہے اور اسی بنیاد پر حدیث کو خلافِ درایت قرار دیدیا لیکن عبد یزید کے بارے میں ذرا کوشش نہیں کی کہ دیکھیں تو یہ کون صاحب ہیں حالانکہ آپ اگر کوشش کرتے تو حافظ ذہبی کی تلخیص المستدرک سے پتا چل جاتا کہ ان صاحب نے تو اسلام کا زمانہ پایا ہی نہیں ظہورِ اسلام سے قبل دنیا سے جا چکے تھے لہٰذا یقینی طور پر غیر مسلم تھے۔ آپ کو نہیں مگر ابن قیم کو تو ضرور یہ معلوم ہوگا مگر پھر بھی وہ اس حدیث کو علت سے خالی اور قابلِ اعتماد قرار دے رہے ہیں جس میں ان ہی عبد یزید کا واقعہ مذکور ہے۔ ذرا اندازہ کیجئے۔ اگر عبد یزید کا مسلّمہ طور پر غیر مسلم ہونا قبولِ حدیث کی راہ میں مانع نہیں اور اسے علت نہیں سمجھا جا سکتا تو عبادہ بن صامتؓ کے والد اور دادے تو بہر حال مسلّم طور پر غیر مسلم نہیں تھے بلکہ ان کا صحابی ہونا بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح صحابی نہ ہونا۔ پھر آپ کی درایت کا مقام کیا ہوا اور فن سے ناواقفیت کے سوا آپ کے ریمارک کو اور کیا کہیں گے۔

ایک اور غلطی ہے جس میں آپ بھی اور بعض اور حضرات بھی اس مقام پر مبتلا ہوتے ہیں۔ وہ یہ کہ دوسری متعدد روایات میں تو یہ آیا ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاقِ بتّہ دی مگر اس روایت میں بجائے رکانہ کے ان کے باپ عبد یزید کا تین طلاق دینا مذکور ہے۔ آنجناب بڑے اطمینان سے یہ کہہ گئے ہیں کہ "درحقیقت اس روایت میں دوسرا ہی واقعہ بیان کیا گیا ہے جو رکانہ اور ان کی بیوی سے نہیں رکانہ کے والد اور والدہ سے متعلق ہے۔"

یہ کہہ کر آپ نے یہ استدلال قائم کرنا چاہا کہ رکانہ نے چاہے طلاقِ بتّہ ہی دی ہو مگر ان کے باپ نے تو تین طلاقیں دی تھیں جنھیں حضورؐ نے رجوع کرایا۔ جب دو واقعے الگ الگ ہیں تو ابوداؤد کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ پہلی روایت دوسری کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہے۔ مقابلہ

تو اس وقت ہوتا جب کہ دونوں روایتیں ایک ہی واقعہ سے متعلق ہوتیں تب واقعی ایک کو ماننا اور ایک کو چھوڑنا ضروری ہوتا لیکن جب واقعے دو ہیں تو دونوں کو اپنی اپنی جگہ مانا جاسکتا ہے اور دونوں کو ماناجا سکتا ہے تو آپ سے آپ ثابت ہوگیا کہ عبدیزید والے واقعے میں تین طلاقوں کو حضورؐ نے تین نہیں مانا اور رجوع کرادیا۔

محترم دوست! یہ محض غلط فہمی ہے نہ کہ استدلال۔ آپ تو اس بحث میں فقط مقلد ہیں محقق نہیں۔ امام ابن قیمؒ جو بلاشبہ محقق تھے اور فن حدیث سے آشنا بھی وہ تک اپنی رو میں متعدد فکری خطاؤں کے مرتکب ہوتے چلے گئے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اس عبدیزید والی روایت کو انھوں نے علت سے خالی اور قابل اعتماد مان لیا حالانکہ جب عبدیزید نے اسلام کا زمانہ ہی نہیں پایا تو اس کا تین طلاق دیکر حضورؐ کی بارگاہ میں آنا اور آپؐ کے حکم سے رجوع کرنا محض ایک افسانے کے سوا کیا ہوسکتا ہے۔ رکانہ کے گھر والے کہتے ہیں رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی تھی۔ دوسرے کچھ غیر معلوم الاسم لوگ کہتے ہیں کہ رکانہ کے باپ عبدیزید نے رکانہ کی ماں کو تین طلاقیں دی تھیں۔ یہ دو الگ الگ واقعات کی داستان نہیں۔ عبدیزید تو زمانۂ اسلام سے قبل مرچکا ہے۔ ابن جریج یا کوئی بھی ثقہ راوی کسی مُردے کو زندہ نہیں کر سکتا۔ اگر آپ اساتذہ کی تحقیق کو نظرانداز کرکے عبدیزید کو اس کی قبر سے اکھیڑ لائیں تب بھی اسے مسلمان کیسے بنادیں گے اور جب مسلمان نہیں ہے تو وہ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر حضورؐ کی خدمت میں فتویٰ پوچھنے کیوں دوڑا چلا آئے گا۔

حق یہ ہے کہ اس روایت کے سلسلے میں ابن قیمؒ نے دھوکا کھایا اور بات امام ابوداؤد کی درست رہی۔ پھر آپ اور آپ جیسے بہت سے ناواقفانِ فن اس دھوکے کا ادراک کئے بغیر خود بھی اسی جال میں پھنس جائیں تو تصور کیا۔ لیکن تصور یہ بہرحال ہے کہ فن سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی آدمی خود کو محقق اور مجتہد تصور کرنے لگے۔

حدیث فاطمہ بنت قیسؓ

مسلم شریف سے آپ نے ذیل کی روایت نقل کی اور نقل اس لئے کی کہ اسے رد کرسکیں۔

"فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے (شوہر کے ذمّے) نہ جائے رہائش رکھی اور نہ نفقہ۔"

اسے نقل کرکے آپ نے تسلیم فرمایا کہ:-

"اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس میں تین طلاق دینے سے طلاقِ مغلّظہ بائنہ پڑجاتی ہے کیونکہ طلاقِ رجعی پڑتی تو باتفاق وہ نفقہ کی مستحق ہوتیں۔"

مگر اسے رد کرنے کے لئے آپ نے کسی اور صاحب کی تقلید میں یہ استدلال سپرد قلم کیا کہ بخاری و مسلم کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو قبول نہیں فرمایا اور حضرت عمرؓ نے بھی قبول نہیں فرمایا۔

اس طرح آپ نے اپنی دانست میں یہ ثابت فرمادیا کہ فاطمہ بنت قیس کا پورا ہی بیان ناقابل اعتبار ہے حالانکہ اگر آپ ذہانت استعمال فرماتے تو یقیناً ادراک فرما لیتے کہ حضرت عائشہؓ یا حضرت عمرؓ نے فاطمہ کے بیان کے صرف اُس ٹکڑے کو ناقابل قبول سمجھا ہے جس کا تعلق حضورؐ کے فیصلے سے ہے نہ کہ اُس ٹکڑے کو جس کا تعلق خود ان کی افتاد و واردات سے ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک چونکہ قرآن سے یہ بات ثابت تھی کہ مطلّقہ کو نان نفقہ ملے گا خواہ وہ کیسی ہی مطلّقہ ہو، اس لئے انھوں نے تصور کیا کہ رسول اللہؐ خلافِ قرآن فیصلہ کیونکر دے

سکتے ہیں۔ یہ فیصلہ کسی اور سے تو سننے میں نہیں آیا محض ایک عورت اس کی خبر دے رہی ہے۔ ہو سکتا ہے اسے سہو و نسیان ہو رہا ہو یا ہو سکتا ہے اس نے رسول اللہ صلعم کے کلام مبارک کو صحیح طور پر نہ سمجھا ہو۔ حضرت عمر رضؓ کے الفاظ یہ تھے کہ ایک عورت کے قول پر ہم خدا کی کتاب اور اپنے نبی کی سنّت کو نہیں چھوڑیں گے۔ یہ الفاظ مسلم ہی میں نقل ہوئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضؓ کے علم میں خود حضورؐ کا ایسا کوئی فیصلہ تھا جس میں مطلقہ بائنہ کے لئے بھی آپؐ نے نان نفقہ کا حکم فرمایا ہو۔ لہذا یہ گمان کرنے میں وہ حق بجانب تھے کہ فاطمہ بنت قیس یا تو یادداشت کی غلطی کا شکار ہے یا سمجھ کی۔ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکال لیا گیا کہ انھوں نے یا حضرت عائشہ رضؓ نے تین طلاقوں کی بھی تکذیب کی ہو۔ کیا کسی عورت کے لئے یہ بھی کوئی بھولنے کی بات ہے کہ اسے کتنی طلاقیں ملی تھیں اور کیا یہ بھی ممکن ہے کہ ایک عورت اپنے اوپر واقع تین طلاقوں کی خبر دے رہی ہو اور حضرت عائشہ رضؓ و حضرت عمر رضؓ جیسے حضرات یوں کہیں کہ بھلا ہم تجھ پر یقین کیسے کریں۔

صاف ظاہر ہے کہ دونوں بزرگوں نے نان نفقہ والے جزو کو ناقابل قبول ٹھیرایا ہے۔ تین طلاق والے جزو کو نہیں۔ یہ تین طلاقوں کا قصہ تو متعدد اور روایات سے ثابت ہے لہذا قواعدِ فن کے مطابق یہ حصّہ مسلّم رہے گا اور صرف نان نفقہ والا حصّہ ساقط الاعتبار ہوگا۔ جمہورِ امت کا استدلال اسی حصّے سے ہے اور بلا ریب درست ہے۔

دوسری بات آپ نے یہ فرمائی ہے:۔

"یوں بھی اس حدیث سے مسئلہ زیر بحث میں استدلال صحیح نہیں کیونکہ ثلاثاً کا لفظ اس مفہوم میں صریح نہیں ہے کہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی ہوں جب کہ اس حدیث کی دوسری روایات میں اس کی صراحت موجود ہے کہ یہ تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی تھیں۔"

یہ فرما کر آپ نے مسلم کی دو روایات نقل کر دی ہیں جن میں سے کم سے کم ایک واقعی یہ ظاہر کرتی ہے کہ فاطمہ رضؓ کو تیسری طلاق پہلی دو طلاقوں سے الگ دی گئی تھی۔ تاہم چونکہ آپ نے مسلم جیسی معظم کتاب کا لے دیا ہے اس لئے عوام کیا بیشتر خواص بھی آپ کو حق بجانب تصور کرنے لگے ہوں گے اور خود آنجناب بھی اسی خوش فہمی میں مبتلا ہوں گے کہ میں نے جمہور امت کے مسلک کی بنیاد ڈھا دی۔

لیکن محترم دوست! آپ کو بڑی حیرت ہوگی یہ سنکر کہ جو کچھ آپ نے سمجھا اور سمجھایا وہ علم الحدیث کے ساتھ انتہائی بے رحمانہ اور بچکانہ مذاق ہے اور فن کے جاننے والوں کے لئے اس کی حیثیت بچکانی قلم درازی سے زیادہ نہیں۔

اس روایت کے بارے میں اور کتب حدیث کیا کہتی ہیں یہ تو ہم بعد میں عرض کریں گے۔ خود مسلم شریف کا کیا حال ہے اس کی پہلے وضاحت کر دیں۔ آپ نے یہاں بھی شاید مسلم کو دیکھے بغیر ابن قیم یا کسی اور کے اعتماد پر سب کچھ نقل کر دیا۔ لہذا ہم آپ سے گذارش کریں گے کہ بہت توجہ سے ہماری معروضات کو سنیں اور عام قارئین سے بھی درخواست ہے کہ وہ طبیعت پر جبر کرکے ہماری مفصّل معروضات کا مطالعہ فرمالیں تاکہ انھیں کچھ تو اندازہ ہو جائے کہ علم الحدیث کی وسعت اور گہرائی کیا ہے۔

اے محترم دوست! امام مسلم کا طریقہ اپنی صحیح مسلم میں یہ ہے کہ کسی واقعے کا جو بھی مضمون انھیں جن جن الفاظ اور جتنی صحیح سندوں کے ساتھ پہنچا ہے وہ اس مضمون کو تمام سندوں کے ساتھ ایک ہی جگہ حوالۂ قلم کر دیتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ ان کی بیان کردہ کسی بھی روایت کا مفہوم متعین کرنے کے لئے طالب حق پر لازم ہوگا کہ ان تمام روایات پر نگاہِ غور ڈال لے جو اس جگہ انھوں نے ثبتِ قرطاس کی ہیں۔ ایسا اس لئے لازم ہے کہ جب انھوں نے اپنی دانست میں صرف صحیح روایات کو جمع فرمایا ہے تو ان کی کسی ایک روایت کا ایسا مطلب نہیں لیا جائے گا جس سے دوسری روایات رد ہو جائیں۔ اس کے بجائے ایسا مطلب لیا جائے گا جو

سب روایات کے مطابق ہو اور صحیح روایات پر حرف نہ آئے۔

اب ذرا صحیح مسلم کتاب الطلاق بابُ المطلقةِ البائنِ لا نفقةَ لھا کھولئے۔ متداول نسخے میں آپ اس کے لئے جلد اول کا صفحہ ۴۸۳ تا ۴۸۵ کھول سکتے ہیں۔ یہاں آپ کو یہی فاطمہ بنت قیس والا واقعہ ایک دو نہیں چوبیس جداگانہ سندوں سے مذکور ملے گا اور ہر ہر سند کے ساتھ وہ الفاظ بھی ملیں گے جن میں یہ واقعہ امام مسلمؒ تک پہنچا۔

آنجناب جن ذیلی کتابوں پر بھروسا کئے ہوئے ہیں ان میں یہ حرکت کی گئی ہے کہ ۲۴ میں سے فقط دو روایات ایسی چن لی گئیں جو اپنے مفید مطلب ہوں اور اسے نظرانداز کر دیا گیا کہ ان دو روایات سے من مانا مطلب نکالنا باقی ۲۲ کا کیا حشر کر دے گا۔ یہ بدترین قسم کی مغالطہ انگیزی اور فریب دہی ہے۔ اسے نہ حق پسندی کہہ سکتے ہیں نہ حسنِ تحقیق۔

آپ ان روایات کو پڑھیں۔ ان میں بہ اعتبار اسلوب دو طرح کی روایات ہیں۔ ایک وہ جن میں حضرت فاطمہ بنت قیس ضمیرِ متکلم میں اپنا واقعہ بیان کر رہی ہیں اور دوسری وہ جن میں راوی نے ان کا قول خود اپنے الفاظ میں نقل کیا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مثلاً آپ سمیت کچھ لوگوں سے عامر عثمانی نے یہ کہا کہ میں ایک مہینے سے بیمار تھا۔ اب آپ تو کسی اور سے اس بات کو اس طرح نقل کرتے ہیں کہ "عامر نے مجھ سے یہ کہا کہ میں ایک مہینے سے بیمار تھا"۔

یہ گویا آپ نے اپنی یادداشت کی حد تک میرے اپنے الفاظ من و عن دہرا دیئے۔ دوسرا شخص کسی سے اس بات کو یوں نقل کرتا ہے کہ — "عامر نے مجھ سے یہ بیان کیا کہ وہ تیس دن سے بیمار ہے۔"

تیسرا شخص یوں نقل کرتا ہے کہ — "عامر نے بتایا ہے کہ وہ ۲۹ روز سے علیل ہے۔"

چوتھا کہتا ہے — "عامر نے ذکر کیا کہ وہ ۳۰ دن سے صاحبِ فراش ہے۔"

جھوٹا ان میں کوئی نہیں۔ "مہینہ" ۲۹ دن کو بھی کہہ دیتے ہیں اور ۳۰ دن کو بھی۔ تیسرے نے عامر کے بولے ہوئے لفظ "مہینہ" کا مصداق ۲۹ روز سمجھا اور چوتھے نے ۳۰ روز۔ نیز چوتھے نے "بیمار" ہی کے ہم معنی لفظ "صاحبِ فراش" بول دیا حالانکہ ضروری نہیں کہ ہر بیماری میں آدمی بستر سے لگ جائے لیکن محاورے میں چونکہ "صاحبِ فراش" اچھے خاصے بیمار کے لئے بولا جاتا ہے اس لئے جھوٹا چوتھے راوی کو بھی نہیں کہیں گے خواہ عامر صاحبِ فراش ہونے کی حد تک بیمار نہ رہا ہو۔

اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان سب روایات میں کیا سب سے زیادہ لائقِ اعتماد خود آپ ہی کی روایت نہیں ہے جس میں آپ نے عامر کے الفاظ ضمیرِ متکلم میں دہرا دیئے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کسی بھی ہوش مند کو اس میں اختلاف نہ ہوگا کہ بیان خود صاحبِ واقعہ کا زیادہ معتبر ہو سکتا ہے جب کہ اسی کے الفاظ بھی نقل کر دیئے جائیں۔ دوسرے راویوں نے اپنے انداز و الفاظ میں جو قول صاحبِ واقعہ کی طرف منسوب کیا ہے اس میں الفاظ و انداز بدل جانے کی بنا پر فرق و تفاوت بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ابھی آپ نے لفظ "مہینہ" کی تعبیر میں دیکھا۔

مسلم کی ۲۴ روایات پر نگاہ ڈالی جائے تو حاصل درج ذیل نکلتا ہے:-

گیارہ روایات ایسی ہیں جن میں فاطمہ بنت قیس کے وہ الفاظ جو انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کئے ضمیرِ متکلم کے ساتھ مروی ہیں۔ گویا راوی نے یہ کوشش کی ہے کہ حتی الوسع ان ہی کے الفاظ روایت کرے۔

گیارہ روایات ایسی ہیں جن میں ضمیرِ متکلم نہیں ہے بلکہ راوی نے صیغۂ غائب میں فاطمہ کا بیان نقل کیا ہے۔

دو روایات ایسی ہیں جن میں فاطمہ والے واقعے کی طرف اشارہ آیا ہے۔ ان کا طلاق کے بارے میں بیان نقل نہیں ہوا ہے۔

انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ فوقیت اور بنیادی اہمیت پہلی قسم کی روایات کو دی جاتی۔ یہی قاعدہ دنیا بھر میں

مسلّم ہے کہ صاحبِ واقعہ کا اپنا بیان ترجیح پاتا ہے علاوہ اس کے فاطمہؓ صحابیہ ہیں۔ تمام صحابہؓ اور صحابیاتؓ عدول یعنی نقلِ روایت میں سچے مانے گئے ہیں لہٰذا کسی کے لئے اس بحث کی بھی گنجائش نہیں رہتی کہ فاطمہؓ کو غلط گو قرار دے سکے۔ لیکن غیر صحابی راویوں کا درجہ یہ نہیں۔ ان کی سچائی مزید شواہد کی محتاج ہوا کرتی ہے اور جو بات وہ اپنے الفاظ میں نقل کریں اس میں یہ امکان موجود رہتا ہے کہ کسی لفظ کے انتخاب میں فکری یا علمی لغزش ہوگئی ہو۔

اگر فاطمہؓ کا اپنا بیان ضمیرِ متکلم میں موجود نہ ہوتا تب تو الگ بات تھی لیکن جب گیارہ روایات میں موجود ہے تو کتنی غلط بات ہے کہ نہ صرف انھیں نظر انداز کر دیا جائے بلکہ باقی تیرہ ۱۳ میں سے محض وہ دو ۲ روایتیں چھانٹ لی جائیں جو اکثر روایات کے خلاف جاتی ہوں یا زبردستی انھیں خلاف بنایا جاسکتا ہو۔

سنئے۔ ایک روایت میں تو فاطمہؓ نے ابوسلمہ سے یہ الفاظ کہے ہیں:۔ طلّقنی البتّۃ (میرے شوہر نے مجھے طلاقِ بتّہ دی) ان روایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فاطمہؓ نے حضورؐ سے یہ کہا تھا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں۔ ان دس میں سے مضبوط ترین روایت درج ذیل ہے:۔

ابوبکر ابن ابی الجہم سے حضرت فاطمہؓ خود بیان فرماتی ہیں کہ میرے شوہر ابوعمرو نے عیاش بن ربیعہ کے ذریعہ مجھے طلاق کہلا کر بھیجی اور ان ہی کے ہاتھ پانچ صاع چھوارے اور اتنے ہی جَو بھیجے۔ میں نے اس پر کہا کہ واہ کیا اس کے علاوہ میرا کوئی خرچ میاں پر واجب نہیں ہے اور کیا میں زمانۂ عدّت بھی تمھارے گھر میں نہیں گذاروں گی! عیاش بولے نہیں۔ میں کپڑے بدل کر رسول اللہؐ کی خدمت میں گئی اور عرض کیا کہ مجھے شوہر نے طلاق دیدی ہے۔ رسول اللہؐ نے پوچھا کتنی طلاقیں دی ہیں؟ (کم طلّقکِ) میں نے جواب دیا تین۔ اسپر رسول اللہؐ نے فرمایا کہ عیاش نے سچ کہا الخ

حضورؐ کے باقی جواب میں طویل گفتگو ہے۔ چونکہ وہ ہمارے موضوع سے غیر متعلق ہے اس لئے اسے نہیں چھیڑیں گے۔ بہرحال سب کے نزدیک مسلّم ہے کہ حضورؐ نے تینوں طلاقوں کو نافذ مان لیا تھا۔

اب بیدار مغزی کے ساتھ توجہ کیجئے کہ جتنی بھی روایتوں میں حضرت فاطمہؓ کا اپنا بیان ضمیرِ متکلم میں نقل ہوا ہے ان سب سے ظاہر ہے کہ انھوں نے صرف یہ عرض کیا کہ تین طلاقیں دی ہیں۔ حضورؐ نے لوٹ کر یہ نہیں پوچھا کہ ایک ساتھ یا الگ الگ۔ فاطمہ کا اگر دفعتاً عرض کرنا ہی بتا رہا تھا کہ اچانک مطلّقہ ہوگئی ہیں۔ دوسرے یہ کہ زمانۂ عدّت کے خرچ کا ذکر واضح کر رہا ہے کہ یہ زمانہ باقی ہے حالانکہ اگر مختلف وقتوں میں طریقِ سنت سے طلاقیں دی گئیں ہوتیں تو تیسری کے بعد عدت کا کونسا قابلِ لحاظ زمانہ باقی رہتا اور اس صورت میں کم سے کم دو ماہ تو وہ شوہر کے گھرانے میں نان نفقہ پا ہی چکی ہوتیں حالانکہ حدیث آپ کے سامنے ہے۔ عیاش ان کے شوہر کی طرف سے دفعتاً طلاق لے آئے ہیں اور نفقہ کا بھی انکار کر رہے ہیں۔ اگر تین طلاق نہ لائے ہوتے تو انکار کی جرأت کر ہی نہیں سکتے تھے کیونکہ ایک یا دو طلاقوں تک نفقہ کا اثبات صریحاً قرآن میں موجود ہے اور ایک دن بھی ایسا نہیں گذرا جس میں یہ بات مشکوک رہی ہو کہ دو طلاقوں تک نان نفقہ ضروری ہے۔

تیسرے رسول اللہؐ بس اتنا پوچھتے ہیں کہ تمھیں کتنی طلاقیں دی گئیں؟ اور یہ جواب ملنے پر کہ تین دی گئیں یہ دریافت نہیں کرتے کہ الگ الگ یا ایک وقت اور ایک زبان میں۔ بس تین واقع مان لیتے ہیں۔

یہیں سے ہمارے اس معروضے کا ثبوت مزید مہیا ہوگیا کہ طلاقِ بتّہ عموماً طلاقِ مجموع ہی کو کہا جاتا تھا۔ چنانچہ فاطمہؓ نے ابوسلمہ سے تین ہی طلاقوں کے بارے میں لفظِ بتّہ کہا تھا۔

اب آئیے باقی روایات کی طرف جن میں راوی اپنے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ ان میں چار روایتیں ایسی ہیں جن میں راوی نے یہ کہا ہے کہ فاطمہؓ کو ان کے شوہر نے طلاق بتہ دی۔ تین ایسی ہیں جن میں راوی نے "تین طلاق" کے الفاظ استعمال کئے۔ دو ایسی ہیں جن میں راوی نے فقط یہ کہا ہے کہ انّ زوجھا طلقھا (ان کے شوہر نے طلاق دی) گویا تین کی وضاحت ضروری نہیں سمجھی کیونکہ حدیث کے بقیہ حصّے سے اس کی وضاحت ہو رہی تھی۔ دو ایسی ہیں جن میں فاطمہؓ والے واقعے کی طرف اشارہ آیا ہے۔ طلاق کی گنتی وغیرہ کا ذکر نہیں۔ اس طرح یہ گیارہ روایات بھی ایسی ہوگئیں جن کا ٹھیک وہی مطلب ہوتا ہے جو پہلی گیارہ کا تھا۔ یعنی فاطمہؓ کو اکھٹی تین طلاقیں ملیں۔

اب وہ دو روایتیں رہ جاتی ہیں جنھیں فریقِ ثانی آنکھ بچا کر اٹھالاتا ہے اور ہمارے دوست بھی اس کے پھیر میں آگئے ہیں۔ آئیے انھیں بھی دیکھیں۔ ایک تو ان میں سے یہ ہے کہ ابوسلمہ نے اپنے الفاظ میں بیان کیا فطلقھا آخر ثلث تطلیقات (فاطمہؓ کو ان کے شوہر نے آخر تک تین طلاقیں دیدیں) ملاحظہ کر لیجئے طلقنی نہیں ہے طلقھا ہے یعنی ضمیر غائب۔ یہ وہی شکل ہے کہ راوی صاحبِ واقعہ کا بیان اپنے اسلوب و الفاظ میں پیش کر رہا ہے۔ ہم پیچھے بحث کر آئے ہیں کہ یہ ایک اصطلاحی جملہ ہے جس کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ تین طلاقیں الگ الگ دی گئیں۔ ذرا ایک مثال سے سمجھئے۔ زید کہتا ہے:۔

"میں نے فلاں کام میں اپنا آخری پیسہ بھی لگا دیا ہے"۔

ایمانداری سے بتائیے کیا اس کا مطلب یہ لیا جائیگا کہ زید کے پاس جتنے پیسے تھے انھیں اس نے مختلف اوقات میں لگایا اور آخری پیسہ بالکل بعد میں؟ ۔ معلوم ہے کہ اس فقرے میں ایسی کوئی بحث نہیں۔ ساری پونجی رفتہ رفتہ لگائی ہو یا اک دم جھونک دی ہو۔ ہر حال میں یہ فقرہ درست ہے۔ ٹھیک اسی طرح زیر بحث فقرے میں کہنے والے کو اس سے سروکار نہیں ہوتا کہ تین طلاقیں الگ الگ مجلسوں یا مہینوں میں دی گئیں یا اکھٹی دی گئیں۔ اس کا تو مطلب بس یہ ظاہر کرنا ہوتا ہے کہ جتنی طلاقیں ڈالنی ممکن تھیں وہ سب ڈالدی گئی ہیں۔ چاہے الگ الگ دی گئی ہوں چاہے اکھٹی۔ ایسی حالت میں اس فقرے کا وہی مفہوم واحد کیسے ہو سکتا ہے جو آپ لے رہے ہیں حالانکہ یہ مفہوم بائیس روایات کو مشکوک بنانے والا ہے۔ بہت سے بہت یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں مفہوموں کی گنجائش ہونے کے باعث اس فقرے سے نہ آپ استدلال کریں نہ ہم۔

مزید یہ دیکھئے کہ جو راوی ابوسلمہ یہاں واقعہ بیان کر رہے ہیں، ان کا ہی بیان اسی جگہ چند اور بھی روایات میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو مسلم کی پہلی سند کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں:۔ ان ابا عمرو بن حفص طلقھا البتۃ وھو غائبؓ (فاطمہؓ کے شوہر ابوعمرو نے اس حال میں بیوی کو طلاق بتہ دی کہ وہ شہر سے غائب تھے)

دوسری سند کے مطابق ان کے الفاظ یہ ہیں:۔ انہ طلقھا زوجھا فی عھد النبیؐ (انھوں نے اپنی بیوی کو حضورؐ کے زمانے میں طلاق دی تھی)

تیسری سند میں وہ کہتے ہیں کہ مجھے فاطمہ بنت قیس نے خبر دی کہ ان زوجھا المخزومی طلقھا (ان کے مخزومی شوہر (ابوعمرو) نے انھیں طلاق دی)

چوتھی سند میں وہ فرماتے ہیں کہ ابوعمرو نے تین طلاقیں دیں اور اس کے بعد یمن چلے گئے۔

پانچویں اور چھٹی سند میں انھوں نے فاطمہؓ کا بیان ضمیر متکلم ہی میں نقل کیا ہے طلقنی البتۃ (مجھے میرے شوہر نے طلاقِ بتہ دی)

غور فرمائیے۔ آپ صرف ایک سند کے الفاظ کو اس طرح پکڑ کر بیٹھ گئے ہیں گویا بلا ریب وشک وہی الفاظ ابوسلمہ نے بولے ہوں حالانکہ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ یہ بعینہ ان کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ اس روایت کو نقل کرنے والے مختلف راویوں نے اپنے اپنے الفاظ میں ان کا مفہوم

ادا کر دیا ہے۔ لہٰذا آپ کے جس استدلال کا مدار الفاظ ہی پر ہو وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر آپ اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ راوی جو الفاظ ابوسلمہ کی طرف منسوب کر رہا ہے وہ بعینہٖ ابوسلمہ کے الفاظ ہیں تو پھر یہ جو مزید پانچ سندوں سے ان کے مختلف الفاظ نقل ہوئے ہیں ان کی آپ کیا توجیہہ کریں گے۔ کیا آپ کا خیال ہے کہ ابوسلمہ نے یہ بھی کہا ہوگا کہ ابوعمرو نے باہر سے طلاق بھیجی اور یہ بھی کہا ہوگا کہ طلاق دے کر باہر گئے۔ صاف ظاہر ہے یہ متضاد باتیں ہیں۔ اگر روایتوں کے منقولہ الفاظ کو بعینہٖ ابوسلمہ کا مان لیا جائے تو ایک طرف وہ تضاد بیانی کے مرتکب ٹھیریں گے دوسری طرف یہ عجوبہ ماننا ہوگا کہ ایک ہی سانس میں انھوں نے چھ طرح کے جملے بولے۔

مزید سنیئے۔ سنن دار قطنی میں دو سندوں کے ساتھ ان ہی ابوسلمہ کا واقعہ مذکور ہے کہ ان کے بیٹے سلمہ نے ان سے کسی گفتگو کے دوران یہ بات کہی کہ اکھٹی تین طلاقیں دینا مکروہ ہے۔ اس پر وہ بولے حفص بن عمرو بن المغیرہ نے اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس کو ایک ہی فقرے میں تین طلاقیں دی تھیں ہمیں تو نہیں اطلاع ملی کہ رسول اللہ صلعم اس پر معترض ہوئے ہوں۔ رسول اللہ صلعم نے بلا اعتراض تین کو تین مان لیا تھا (ملاحظہ ہو دار قطنی مع التعلیق المغنی ص۴۲۹ ج۲)

کیا اس روایت کے بعد بھی یہ کہنے کی گنجائش رہ گئی کہ فاطمہ رضؓ کو تین طلاقیں الگ الگ وقتوں میں دی گئیں تھیں۔ ہم عرض کر ہی آئے ہیں کہ مسلم شریف کی جس حدیث سے آپ استدلال کر رہے ہیں اس میں وہ فقرہ جس پر آپ کے استدلال کا مدار ہے ابوسلمہ کا نہیں بلکہ بعد کے راویوں نے اپنے الفاظ میں ابوسلمہ کا مطلب بیان کیا ہے۔ لیکن اگر ابوسلمہ ہی کا مان لیں تب بھی وہ ذو معنی ہے۔ مبہم و مجمل ہے لہٰذا اس کا مفہوم دار قطنی کی مذکورہ روایت نے متعین کر دیا۔ یہ کہ فاطمہ رضؓ کو ان کے شوہر آخر تک تین طلاقیں دیتے چلے گئے تھے۔ بیک وقت۔ بیک مجلس۔ اور یہ آپ نے دیکھ لیا کہ مسلم میں ابوسلمہ کی مزید پانچ روایتیں جو بیان ہوئی ہیں ان کے الفاظ میں بلا ریب یہ گنجائش موجود ہے کہ تین اکھٹی طلاقوں پر محمول کر لئے جائیں۔ کتنی نامناسب بات ہے کہ یہ سب نظر انداز کر کے فقط ایک روایت سے ابوسلمہ کا بیان اٹھا لیں اور دعویٰ کریں کہ بس یہ الفاظ ہیں جو ابوسلمہ نے اپنی زبان سے ادا کئے تھے۔ حالانکہ اگر دوسرے شواہد اور قرائن اس کے خلاف نہ ہوتے تب بھی معقول بات یہی ہو سکتی تھی کہ اس مکالمے پر نظر ڈالی جاتے جو خود فاطمہ رضؓ اور رسول اللہ صلعم کے درمیان ہوا ہے۔ نیز ان گیارہ روایات کو دیکھا جائے جن میں راویوں نے فاطمہ رضؓ کا بیان ضمیر متکلم میں نقل کیا ہے اور جن میں کہیں ایک جگہ ایسا کوئی لفظ نہیں جس سے یہ پتا چلے کہ تین طلاقیں مختلف اوقات میں دی گئیں تھیں بلکہ خارجی و داخلی قرائن بھی صاف بتا رہے ہیں کہ تینوں طلاقیں اکھٹی دی گئیں تھیں۔

دوسری روایت یہ ہے کہ فاطمہ رضؓ کے شوہر یمن گئے ہوئے تھے وہاں سے انھوں نے فاطمہ رضؓ کو وہ طلاق لکھ بھیجی جو ان کی طلاقوں میں سے بچ گئی تھی۔ یہ روایت بے شک اس میں صریح ہے کہ تیسری طلاق الگ دی گئی لیکن یہ اس سے بھی پتا نہیں چلتا کہ پہلی دو الگ الگ دی گئی ہوں۔ حالانکہ اگر دو ایک وقت میں واقع کر دی گئی ہوں تو پھر اس دعوے کی کوئی پشت ہی نہیں رہتی کہ تین اکھٹی واقع نہیں ہوتیں۔

علاوہ اس کے ذرا اس کی سند ملاحظہ کر لیجئے۔ امام زہریؒ اسے عبید اللہ ابن عبد اللہ بن عتبہ سے روایت کرتے ہیں خود آنجناب نے بھی یہ سند نقل کی ہے لیکن ادراک نہ کر سکے کہ اس سند سے یہ روایت متصل نہیں منقطع ہے اور منقطع روایت قابلِ احتجاج نہیں ہوتی۔ اہلِ علم کیلئے تو اتنا اشارہ کافی تھا لیکن اہلِ علم تو اب آٹے میں نمک ہو گئے لہٰذا کچھ وضاحت بھی کرنی ہی ہوگی۔

عبید اللہ کا بیان یہ ہے کہ ـــــ "ابوعمرو بن حفص (فاطمہ کے شوہر) حضرت علیؓ کے ساتھ یمن گئے پھر انھوں نے اپنی بیوی فاطمہ کی طرف وہ طلاق بھیجدی جو فاطمہ رضؓ کی طلاقوں میں سے باقی تھی۔"

عبید اللہ یہ دعویٰ نہیں کر رہے ہیں کہ خود فاطمہؓ نے یا ان کے شوہر نے مجھ سے ایسا بیان کیا۔ مضمون سے بھی ظاہر ہے کہ عبید اللہ مدینے میں ہیں اور عمرو یمن سے طلاق بھیج رہے ہیں لہذا خود ابوعمرو سے تو عبید اللہ سن نہیں رہے۔ کسی اور ہی سے سنکر انھوں نے قصہ بیان کیا۔ اس "اور" کا کوئی تعارف روایت میں نہیں۔ اسی کا نام انقطاع ہے۔ قواعدِ فن کے اعتبار سے حدیثِ صحیح میں اتصال ضروری ہے۔ اگر ایک ہی واقعے کے سلسلے میں منقطع اور متصل دونوں طرح کی روایتیں موجود ہوں تو التفات متصل کی طرف کیا جائے گا۔

آپ ناواقفیت کی بنا پر شاید یہ کہیں کہ امام مسلمؒ نے تو اپنی کتاب میں صرف صحیح روایات جمع کرنے کا التزام کیا ہے اب عامر جیسا طفلِ مکتب اسمیں منقطع روایات بھی ثابت کرنے لگا۔ یہ تو بڑی دیدہ دلیری ہے۔

جواب گوشگذار کیجئے کہ یہ طبّاعی نالائق عامر کی نہیں بلکہ ماہر فن اساتذہ عرق ریزیوں کے بعد نشاندہی فرما گئے ہیں کہ مسلم میں متعدد حدیثیں مقطوع یا منقطع ہیں مثلاً علامہ ابن امیر الحجاج اپنی "التقریر" میں مازری کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ صحیح مسلم میں چودہ حدیثیں مقطوع ہیں۔ بعض اور بزرگوں نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ مسلم میں تقریباً ستر مقامات ایسے ہیں جہاں امام مسلم نے روایت متصل بیان کی ہے لیکن فی الحقیقت وہ منقطع ہے اور بعض نے کہا ہے کہ ستر سے زیادہ بھی مقامات ہو سکتے ہیں۔ علامہ سیوطی نے تدریب الراوی میں رشید العطار کا قول نقل کیا ہے کہ صحیح مسلم میں دس بارہ حدیثوں کی سندوں میں انقطاع ہے۔ حتیٰ کہ ٹھیک اسی حدیث کے بارے میں جس پر گفتگو چل رہی ہے یہ فقرہ منقول ہے۔ حدیث عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبۃ عن ابی عمرو بن حفص فی الطلاق قال فی سماع عبید اللہ من ابی عمرو نظرٌ (یعنی یہ روایت بھی ان روایتوں میں سے جن میں انقطاع واقع ہوا ہے۔ عبید اللہ نے فاطمہؓ کے شوہر ابوعمرو سے کچھ بھی سنا ہو اس میں کلام ہے)

علامہ ابن حزم نے بھی المحلی میں اس انقطاع کی نشاندہی کی ہے۔ (جلد ۱۰ ص ۱۷۲)

اور یہ بھی سن لیجئے کہ اس انقطاع سے آپ کا استدلال تو بے شک رد ہو جاتا ہے لیکن صحیح مسلم کی وقعت میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ جہاں کہیں امام مسلمؒ نے غیر متصل سند قبول کرلی ہے۔ وہیں انھوں نے کوئی دوسری متصل سند بھی پیش کردی ہے جس کے بعد کسی غلط فہمی کی گنجائش نہیں رہتی۔ مثلاً یہیں دیکھئے۔ انھوں نے شعبی اور ابوسلمۃ عن فاطمۃ کے طرق سے اتصال پیدا کیا ہے۔ ابوسلمہ کی چھ روایات کا ذکر آ ہی چکا۔ شعبی کی بھی اتنی ہی روایتیں یہیں ملاحظہ فرمالیجئے۔ ان میں یا تو طلاقِ بتّہ کا لفظ ہے یا تین طلاقوں کا۔ پھر کیا اس سے بڑی دھاندلی اور بوالعجبی بھی کوئی ہوگی کہ آپ ایک منقطع روایت کو اصل بنا کر مسلم کی باقی ۲۳ روایاتِ متصلہ صحیحہ کو توڑیں مروڑیں اور فنِ حدیث کو قبر میں دفن کردیں۔

ایک قطعی دلیل

جن دو روایتوں پر گفتگو ہو رہی ہے چلئے کچھ دیر کو مان لیجئے کہ ان کے الفاظ کا وہی مطلب ہے، جو آپ لے رہے ہیں اور فنی اصول و قواعد کو بھی طاق میں رکھدیجئے۔ لیکن بہت ہی محترم دوست اکم سے کم اتنا تو سوچئے کہ ابوسلمہ ہوں، عبید اللہ ہوں، بعد کے کوئی بھی بزرگ راوی ہوں۔ وہ فاطمہؓ کی کیفیتِ طلاق میں جو بھی الفاظ استعمال کر رہے ہیں وہ الفاظ بہرحال رسول اللہؐ کی بارگاہ میں تو نہیں پہنچے تھے۔ دیکھنا اصلاً یہ ہے کہ رسول اللہؐ سے فاطمہؓ نے کیا کہا۔ گیارہ روایتیں مسلم ہی سے پیش خدمت کردی گئیں کہ فاطمہ نے صرف تین طلاق کی اطلاع دی تھی۔ حضورؐ کو پہلے سے کوئی علم نہیں تھا کہ کب کتنی طلاقیں دی گئیں۔ سوال فرماتے ہیں تو بس یہ کہ کتنی طلاقیں دی گئیں؟ جواب ملتا ہے تین۔

گئی یا برملا ظاہر ہو جاتا ہے کہ دفعتاً تین دیدی گئی ہیں۔ عدت پوری باقی ہے اسی کے بارے میں فاطمہؓ استفسار کر رہی ہیں۔ کیسے ممکن ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقوں کا پڑ نا مشکوک ہوتا اور حضورؐ بلا تکلف انھیں تین مان لیتے بعد کے راوی اپنے الفاظ میں جو بھی طرزِ تعبیر اختیار کرتے رہیں اس سے آخر بارگاہِ رسولؐ والے مکالمے پر کیا اثر پڑتا ہے!

مسلم شریف سے فارغ ہو کر اب دوسری کتبِ حدیث کی طرف آئیے:۔

(۱) مسند احمد، ابوداؤد اور طحاوی کی روایت یہ ہے ان ابا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب (فاطمہ کے شوہر ابو عمرو نے فاطمہؓ کو ایسی حالت میں طلاقِ بتہ دی جب کہ وہ شہر سے غائب تھے)

(۲) مسند احمد کی دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:۔ وَطَلَّقَهَا ثَلَاثًا جَمِيعًا (انھوں نے تین اکھٹی طلاقیں دے ڈالیں)

(۳) نسائی کے الفاظ یہ ہیں:۔ انه ارسل اليها بثلاث تطليقات (انھوں نے اپنی بیوی فاطمہؓ کو تین طلاقیں بھیجیں)

(۴) دارقطنی کے الفاظ یہ ہیں:۔ ثلث تطليقات فی كلمة واحدة فابانها منه النبیؐ (ایک ہی فقرے میں تین طلاقیں دیدیں پس رسول اللہؐ نے فاطمہؓ کو ان سے جدا کر دیا)

(۵) ابن ماجہ عنوانِ باب قائم کرتے ہیں ـــ "باب اس آدمی کے بیان میں جس نے ایک ہی مجلس میں بیوی کو تین طلاقیں دیں۔"

پھر اسی کے تحت یہی حدیث فاطمہؓ بیان کرتے ہوئے فاطمہ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں جب کہ وہ یمن جانے والے تھے پس رسول اللہؐ نے تینوں کو نافذ کر دیا۔

دیکھا آپ نے فاطمہؓ بنت قیس کو اکھٹی تین طلاق دئیے جانے کے کتنے قوی ثبوت روایاتِ حدیث میں موجود ہیں لیکن حد درجہ کی ستم ظریفی کے سوا اسے کیا کہا جائے کہ آپ بڑے اطمینان سے یہ فرما رہے ہیں کہ تین الگ الگ طلاقوں کے ثبوت روایات میں موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے آپ نے بالکل ہی کوشش نہیں کی کہ چند اپنے مطلب کی کتابیں دیکھنے کے علاوہ اُمّہاتِ کتب بھی دیکھ لیں اور اندازہ تو لگائیں کہ ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں۔ کم سے کم مسلم ہی دیکھ لی ہوتی۔

ٹھیرئیے ان مزید شبہات کو بھی رفع کر لیجئے جو ابن قیم وغیرہ کی تحریروں سے آپ کے دل میں روایاتِ صحیحہ کے بارے میں پیدا ہو گئے ہیں۔

جس روایت میں یہ صراحت آیا ہے کہ "فاطمہؓ کو ان کے شوہر نے اکھٹی تین طلاقیں دی تھیں۔" اس کے بارے میں آپ نے اِدھر اُدھر سے یہ ریمارک تو نقل کر دیا کہ:۔

"ان الفاظ کو شعبی سے صرف خالد نے نقل کیا ہے۔"

لیکن یہ نہیں سمجھ سکے کہ یہ ریمارک اہلِ فن کے نزدیک غیر مفید ہے۔ ایک شیخ کے متعدد شاگرد اگر ایک ہی روایت کو بیان کریں اور ان میں صرف ایک شاگرد ایسا ہو جس کے بیان میں دوسروں کے بیان سے کوئی زائد بات پائی جا رہی ہو تو یہ دیکھا یہ جائے گا کہ یہ زائد بات صرف زائد ہے یا متضاد بھی ہے۔ جیسے طاؤس کے معاملے میں آپ نے دیکھا کہ وہ اپنے شیخ سے حضرت ابن عباسؓ کی یہ رائے نقل کرتے ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں ایک ہوتی ہیں مگر دوسرے شاگرد یہ نقل کرتے ہیں کہ تین ہوتی ہیں۔ اب یہ دونوں باتیں متضاد ہیں لہٰذا ایک کو رد کر کے ہی دوسری کو قبول کیا جا سکتا ہے۔ مگر یہاں شعبی سے خالد جو کچھ نقل کر رہے ہیں وہ دوسرے شاگردوں کے بیان سے متصادم ... کی ضد نہیں ہے بلکہ اس کی وضاحت یا اسپر تشریحی اضافہ ہے۔ باقی شاگرد اگر یہ نقل کر رہے ہوتے کہ فاطمہ کے شوہر نے تین طلاقیں الگ الگ اوقات میں دی

تھیں تب بے شک خالدؓ اور ان کے بیان میں تضاد ہوتا اور خالدؓ کی روایت منکر مان لی جاتی۔ لیکن سب کا بیان یہی ہے کہ تین طلاقیں دی تھیں۔ پھر کون صاحب عدل ہے جو یہ کہدے کہ ان کے اور خالدؓ کے بیانوں میں تضاد ہے اور خالد کا بیان رد کر کے ہی دوسروں کا بیان صحیح مانا جاسکتا ہے خالدؓ تو تین کی کیفیت بیان کر رہے ہیں اور باقی شاگردوں کے بیان میں اس کیفیت سے انکار نہیں ہے۔ فنِ حدیث کا اصول ہے کہ بعض ثقات کے بیان پر کسی ثقہ کا اضافہ صحیح ماننا پڑے گا اگر کوئی واضح قرینہ یا ثبوت اس کے غلط ہونے کا نہ ہو۔ یہ آپ کا ریمارک صرف اس صورت میں آپ کو مفید ہوسکتا ہے کہ یا تو شعبی کے شاگرد خالد کو کتبِ فن کے آئینے میں غیر ثقہ ثابت کر دیا جائے یا ان کے بیان کو دوسرے ثقات کے بیان کی ضد قرار دیا جائے یا پھر یہ انکشاف فرمایا جائے کہ نالائق عامر عثمانی اصولِ حدیث غلط بیان کر رہا ہے یقین کیجئے ہم صرف طوالت کے خوف سے بہت زیادہ حوالوں کا اہتمام نہیں کر رہے ہیں ورنہ جو بھی اصولِ حدیث ہم نے ذکر کیا اس کے لئے متعدد کتبِ اصول ہمارے سامنے ہیں۔

خوب سمجھ لیجئے کہ جن صاحب نے بھی یہ شوشہ نکالا ہے کہ یہ الفاظ محض خالدؓ نے نقل کئے اس لئے حدیث مشکوک ہوگئی وہ یا تو فن سے واقف نہیں یا وقتی غائب دماغی کا شکار ہوئے ہیں۔

پھر آپ فرماتے ہیں :-

"اب یا تو اس حدیث کو مضطرب مانیئے اور اس صورت میں اس سے استدلال ساقط ہوجاتا ہے ورنہ صحیح ترین روایت اور اکثر راویوں کی روایت کی رو سے اس کا مسئلہ زیرِ بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے تین بار میں تین طلاق دینے سے ہے۔"

ہمارے محترم دوست! کیا آپ نے حدیث مضطرب کی تعریف اور اس کا حکم کسی مستند کتاب فن میں دیکھا ہے؟ نہیں دیکھا یا دیکھ کر بھول گئے۔ اول تو یہ حدیث قطعاً مضطرب ہے ہی نہیں۔ ہم نے ابھی آپ کے آگے بہتیری روایتیں تو ایسی پیش کر دیں جن میں صراحت ہے کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دی گئی تھیں۔ متعدد ایسی پیش کیں جن میں طلاقِ بتہ کی خبر دی گئی ہے اور طلاقِ بتہ عموماً وہی تین طلاقیں کہلاتی تھیں جو بیک وقت دی جائیں۔ متعدد ایسی پیش کیں جن میں مطلق تین طلاقوں کا ذکر ہے تفصیل کچھ بھی نہیں صاف ظاہر ہے کہ انھیں اکھٹی تین طلاقوں پر محمول کرنے میں کوئی مانع نہیں۔ اضطراب اس وقت ہوتا ہے جب تطبیق و توفیق ممکن نہ ہو۔ لیکن یہاں تو صریحاً موافقت و مطابقت پائی جارہی ہے۔ دس آدمی کہتے ہیں زید نے عارفہ کو تین طلاقیں دیں۔ چار آدمی کہتے ہیں اکھٹی تین دیں۔ بتلایئے ان دونوں بیانوں میں ٹکراؤ کہاں ہوا جو آپ اضطراب کی بات کہہ رہے ہیں۔ رہیں وہ دو روایتیں جنھیں آپ نے مسلم سے اٹھا کر اضطراب کی بنیاد بنایا ہے ان کی تحقیق ہم پیش ہی کر چکے کہ ایک ان میں منقطع ہے اور دوسری دو معنوں کی متحمل۔ ایک وہ معنی ہیں جو آپ لیتے ہیں اور تمام روایاتِ ثابتہ کے خلاف ہیں اور ایک وہ جو ہم لیتے ہیں اور روایاتِ ثابتہ سے مطابقت رکھتے ہیں۔ لہٰذا بہت سے بہت یہ ہوسکتا ہے کہ اس ایک روایت کو نہ آپ اپنے لئے دلیل بنائیں نہ ہم۔ یہ کیا زبردستی ہے کہ آپ اپنے متعین کردہ معنی کو وحی بنا کر اضطراب کا حکم لگا دیں اور ہمارے عرض کردہ معنی کو یکسر نظر انداز فرما دیں۔

پھر ایک منٹ کو مان ہی لیجئے کہ اضطراب ہے لیکن یہ بھی آپ نے سوچا کہ اس اضطراب کا محل کیا ہے۔ اضطراب واقع ہو رہا ہے قصے سے غیر متعلق راویوں کے الفاظ میں۔ مگر جو صحابی خاتون خود صاحبِ واقعہ ہیں اور حضورؐ کی خدمت میں ان کے تشریف لے جانے ہی نے حدیث کو حقیقتہً حدیث بنایا ہے کیا ان کے اُس بیان میں بھی کوئی اضطراب پایا جاتا ہے جو انھوں نے بارگاہِ رسولؐ میں دیا ہے۔ تیس۳۰ کے قریب روایات ہم نے آپ کے آگے رکھ دیں۔ ان میں ڈھونڈیئے کیا کوئی ایک بھی روایت ایسی ہے جو مسلم کی اس صحیح و متصل حدیث سے ٹکرا رہی ہو کہ فاطمہؓ سے حضورؐ نے پوچھا تمھیں

کتنی طلاقیں دیں ؟ فاطمہؓ نے کہا تین اور اسی اجمالی جواب پر تین کا نفاذ ہوگیا۔ اگر ایسی روایت کہیں ہے تو لائیے تب یقیناً ہم نفسِ حدیث میں اضطراب تسلیم کرلیں گے مگر آپ کہاں سے لائیں گے جب کہ ابن قیم بھی نہ لاسکے۔ لفظی تخالف بعد کے راویوں میں ہو رہا ہے اور اضطراب پیدا کر رہے ہیں آپ دورِ رسالت ؐ کے ثابت شدہ واقعے میں۔

مزید جو کچھ آپ نے کہا اس پر آپ ذرا حاضر دماغی سے خود بھی غور کریں گے تو نادم ہوں گے کہ یہ میں نے کیا کہدیا۔ صحیح ترین روایت اور اکثر راویوں کی روایات سے تو کجا ضعیف روایت اور قلیل راویوں کی روایات سے بھی یہ ثابت نہیں ہو رہا کہ اس واقعۂ فاطمہ کا تعلق تین بار تین طلاق دینے سے ہو۔

ایک مثال سنیئے۔ احادیث میں ذکر آیا ہے کہ حضورؐ کو نماز میں سہو ہوا۔ یہ سہو چار رکعات والی نماز میں ہوا تھا۔ اب حدیثیں اس باب میں مختلف ہیں کہ یہ نماز ظہر کی تھی یا عصر کی اور اس میں بھی مختلف ہیں کہ آپ نے دوسری رکعت پر سلام پھیر دیا تھا یا تیسری رکعت پر اور اس میں بھی مختلف ہیں کہ سجدۂ سہو کیا تھا یا نہیں اور اس میں بھی مختلف ہیں کہ نماز سے فارغ ہوکر آپ سیدھے حجرے میں تشریف لے گئے تھے یا مسجد ہی میں ٹھیرے رہے تھے۔

صاف ظاہر ہے کہ یہاں اضطراب پایا جا رہا ہے۔ سب میں تطبیق ناممکن ہے۔ لیکن کوئی محدث ایسا نہیں جس نے اس اضطراب کی دلیل سے نفسِ واقعہ ہی کا انکار کر دیا ہو یعنی یہ کہدیا ہو کہ نماز میں بھول کا کوئی واقعہ ہی حضورؐ کو پیش نہیں آیا۔ نفسِ واقعہ کا انکار کیسے ممکن ہے جب کہ وہ قدرِ مشترک کے طور پر تمام روایات میں موجود ہے۔

ٹھیک اسی طرح اگر فاطمہ بنت قیس والے واقعے کی روایات میں ابن قیم وغیرہ کے خیال کے مطابق اضطراب مان ہی لیں تو اس سے اس واقعہ کا انکار تو نہیں کیا جاسکے گا کہ فاطمہؓ کو تین طلاقیں دی گئی تھیں۔ تین طلاقیں کس طرح دی گئیں اس کی تحقیق کا بہترین اور واحد ذریعہ اب اسکے سوا کیا ہوسکتا ہے کہ جملہ مضطرب روایات کو ایک طرف رکھ کر آپ اور ہم یہ دیکھیں کہ حضرت فاطمہؓ کی گفتگو رسول اللہ ؐ سے کیا ہوئی ہے۔ الحمدللہ اس گفتگو کی صحیح روایات مسلم ہی میں موجود اور دوسری کتابوں میں بھی محفوظ ہیں۔ کیا یہ روایات بھی اُس مفروضہ اضطراب کی بنیاد پر رد کی جاسکتی ہیں جس کا کوئی تعلق بارگاہِ رسالت والے مکالمے سے نہیں ہے۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ اکثر روایات روایت بالمعنی کا مصداق ہیں یعنی الفاظ راویوں کے اپنے ہوتے ہیں یا الفاظ کا بڑا حصّہ اپنا ہوتا ہے۔ ان الفاظ کا مفروضہ اضطراب اُس روایت میں کمزوری کیسے پیدا کرسکتا ہے جو حضورؐ کا اور صاحبِ معاملہ خاتون کا مکالمہ پیش کر رہی ہو۔

پھر تماشے کی بات ایک اور بھی ہے۔ آپ نے طلّقھا آخر ثلاث تطلیقات کے الفاظ والی روایت کو شد ومد سے اپنے لئے دلیل بنایا حالانکہ یہ ابوسلمہ کی روایت ہے اور ابھی ہم نے دکھایا کہ ان ہی ابوسلمہ کی مزید پانچ روایتیں اسی جگہ موجود ہیں۔ ان میں جو کچھ اضطراب ہے، وہ بھی سامنے آچکا، لیکن یہ اضطراب آپ کو بالکل نہیں کھٹکتا اور استدلال میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے لیکن جمہور امت جب مسلم شریف ہی کی ۲۲ روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں قطعاً اضطراب نہیں تو آپ اضطراب پیدا کرنے کے لئے دو روایتیں چن لاتے ہیں جن میں ایک منقطع ہے اور خواہ مخواہ اضطراب پیدا کرکے یہ حکم بھی لگا دیتے ہیں کہ اضطراب کی وجہ سے استدلال ساقط ہوا۔

خامہ انگشت بدنداں ہے اسے کیا کہئیے!

مزید یہ کہ آپ سب حضرات کے پاس اپنے موقف کے حق میں لے دے کے صرف ایک روایت ہے ابن عباسؓ والی اور آپ کھلی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ یہ مضطرب ہے۔ اس قدر مضطرب کہ تطبیق کی کوئی صورت نہیں۔ لیکن اس کے سلسلے میں آپ لفظ اضطراب کو بھول ہی گئے ہیں۔ انصاف اس کو تو نہیں کہتے ہیں کہ جب خریدو تو ایک ترازو سے تولو اور بیچو تو دوسری ترازو استعمال کرو۔ ہماری تمام

...ں وضاحتوں کے باوجود اگر مسلم کی ۲۴ حدیثوں کو "اضطراب"
...عذر سے ناقابلِ احتجاج گمان کرتے ہیں تو دیانت کا
...اضا تھا کہ آپ حضرات ابن عباس رضی والی روایت سے
...تجاج کا تصور بھی نہ کرتے خصوصاً جب کہ ابن عباس رضی
فتویٰ آپ کے خلاف ہو۔

تفہیم میں مولانا مودودی نے بھی رقم فرمایا ہے کہ
...د ابو الصہباء کی اُن روایات میں اضطراب پایا جاتا
... جو ابن عباس رضی کے قول کے بارے میں ان سے مروی ہیں"
...ث صفحہ ۵۶۱) جو دیکھنے کا ارادہ کرے وہ بخاری، مسلم
... ابوداؤد کو سامنے رکھ کر بداہتہً دیکھ سکتا ہے لیکن آپ
...رات خدا جانے کیوں اس قدر جری ہو گئے ہیں کہ اضطراب
...طے انداز کر کے چند فقرے ان روایتوں میں سے اُٹھا
...تے ہیں اور دعوے کرتے ہیں کہ دیکھو یہ ہے صحیح حدیث!
...لیب دنیا پرستوں کے لئے چھوڑ دیجئے۔ آپ تو ماشاء اللہ
...ہ شریعت اور داعیِ حق ہیں۔

...یثِ عائشہ رضی

آں جناب نے بخاری سے حضرت عائشہ رضی کی وہ حدیث
... فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رفاعہ نامی شخص نے اپنی
...ی کو جو طلاق دی تھی اسے حضور صلعم نے مغلظہ قرار دیا تھا۔
... تین طلاق)

اس میں بیوی نے جو الفاظ حضور صلعم کے آگے کہیں ہیں وہ
...ں :- ان رفاعة طلقنی فبت طلاقی۔ (مجھے رفاعہ نے
...بتہ دی) اب آپ حافظ ابن حجر کا سہارا لے کر یہ
...ن فرماتے ہیں کہ طلاقِ بتہ اگرچہ تین طلاقوں کو کہتے ہیں
... یہ ضروری نہیں کہ وہ تینوں ایک ساتھ دی گئی ہوں
...پ ابن حجر ہی کی رہنمائی میں بخاری کتاب الادب
...سی واقعے کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ رفاعہ نے
...بیوی کو تین طلاق میں سے آخری طلاق دی تھی۔
...قھا آخر ثلاث تطلیقات) گویا اس طرح آپ نے
...دانست میں ثابت کر دیا کہ یہ تین طلاقیں بیک وقت

نہیں دی گئی تھیں لہٰذا حضور صلعم کا ان کو تین طلاق قرار دینا
یہ معنی نہیں رکھتا کہ اکھٹی تین طلاقوں کو آپ صلعم نے تین
مان لیا۔

یہ بھی دراصل کسی اور کی تقلید جامد ہے اور آپ نے
ذاتی تحقیق و تفحص سے کام نہیں لیا۔ ذرا حاضر دماغی کے
ساتھ سنئیے کہ اول تو ہم کتنی بار دہرا چکے ہیں کہ مذکورہ فقرے
کا واحد مفہوم وہ نہیں ہے جس کو آپ قطعی تصور کئے چلے
جا رہے ہیں۔ یہ فقرہ اس وقت بھی بولا جا سکتا ہے جب کوئی
شخص بیک وقت تینوں طلاقیں دے ڈالے۔ پھر اسے آپ
نہ مانیں مگر یہ تو ماننا ہی ہو گا کہ ایک شخص دن کے دس بجے
ایک طلاق دیتا ہے۔ پھر دس بج کر پانچ منٹ پر دوسری
پھر دس بج کر سات منٹ پر تیسری۔ تو جب تیسری اس نے
دی بلا تکلف کہا جا سکے گا کہ اس نے تین طلاقوں کی آخری
طلاق دے ڈالی۔ اب دیکھ لیجئے مجلس ایک ہے تینوں طلاقوں
میں چند منٹوں کا فصل ہے۔ آپ جو خواہ مخواہ الگ الگ
مجلسوں کی گردان کرتے چلے جا رہے ہیں اس کا سوال یہاں
پیدا نہیں ہوا پھر بھی تین واقع ہو گئیں۔

اور اسے بھی چھوڑیئے ذرا فن کی عینک تو لگائیے۔
یہ جو بخاری کتاب الادب کی روایت آپ نے نقل کی کیا اس
میں آپ صریحاً یہ نہیں دیکھ رہے کہ الفاظ راوی کے ہیں
نہ کہ خود رفاعہ کی بیوی کے۔ رفاعہ کی بیوی کا بیان
رسول اللہ صلعم کی خدمت میں کیا تھا اسے آپ نے خود ہی بخاری
کی حدیث اول میں نقل فرما دیا کہ " مجھے رفاعہ نے طلاقِ
بتہ دی"—— اب آپ یہ تو جان ہی چکے کہ طلاق بتہ
کا محاورہ تین طلاقوں کے لئے تھا۔ بہت سے بہت آپ
یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا اطلاق طلاقِ مجموع پر بھی ہو سکتا ہے
اور الگ الگ وقتوں کی طلاقوں پر بھی۔ چنانچہ جو عبارت
آپ نے ابن حجر کی نقل کی اس میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ " بتہ عام
ہے۔ اس کا مصداق اکھٹی تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہیں اور
الگ الگ تین طلاقیں بھی "

گویا آپ اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس اصطلاح

…کا مصداق اکھٹی تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہیں۔

اب دیکھئے مطلقہ عورت حضورؐ سے صرف یہ عرض …رتی ہے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاقِ بتّہ دی۔ اس کا …طلب ہے کہ اس نے ایک ایسا فقرہ کہا جس کا مفہوم یہ …ی ہو سکتا تھا کہ الگ الگ تین طلاقیں دیں اور یہ …ی ہو سکتا تھا کہ اکھٹی تین دیں۔ حضورؐ بالکل دریافت …ہیں فرماتے کہ نیک بخت! تمہارا کیا مطلب ہے۔ …لاقیں ایک ساتھ دی گئیں یا الگ الگ؟ اس کے …خلاف آپؐ دو ٹوک فیصلہ فرما دیتے ہیں کہ اب تم …اعہ کے لئے حلال نہیں ہو سکتیں جب تک دوسرا شوہر …سے جنسی تعلق قائم نہ کر لے۔ اس سے ظاہر ہے کہ تین …لاقیں چاہے الگ الگ دی جائیں چاہے ایک ساتھ …سول اللہ ان کے تین ہی ہونے کا فیصلہ فرماتے تھے۔

بتائیے کیا ہمارے اس استدلال میں کوئی عقلی یا نقلی …س ہے؟ اور یہ بتائیے کہ بعد کا کوئی راوی اس واقعے …خواہ کسی بھی انداز و الفاظ میں نقل کرے کیا اس سے …س واقعہ میں فرق واقع ہو سکتا ہے۔ آپ غور سے …ھئے۔ بخاری کی اس دوسری روایت میں بھی حضرت …شہؓ نے یہی فرمایا ہے کہ رفاعہ نے اپنی بیوی کو طلاقِ …تہ دی۔ یہ نہیں فرمایا کہ تین طلاقوں کی آخری طلاق …۔ اب حضرت عائشہؓ سے امام بخاریؒ تک راویوں …جو سلسلہ ہے ان میں سے کسی راوی نے بتّہ کی تشریح …ے الفاظ میں کر دی تو یہ تشریح آپ کے لئے مفید کیا ہو گی جبکہ …ورؐ نے بہرحال فقط لفظِ بتّہ پر فیصلہ صادر فرما دیا تھا۔ …رے نزدیک تو راوی نے کوئی غلط بیانی نہیں کی، بلکہ وہ …اظ استعمال کئے جو لفظِ بتّہ کی طرح دو معنی کے متحمل تھے …ن آپ جب اس پر اصرار کرتے ہیں کہ آخر ثلاث …بقات کا واحد مطلب یہ ہے کہ الگ الگ وقتوں میں …طلاقیں دی گئیں تو پھر یہ وضاحت کرنا آپ کا کام …کہ جب خود مطلقہ عورت حضورؐ کے سامنے ایک مجمل …ا استعمال کر رہی ہے یعنی بتّہ تو بعد کے کسی راوی کو یہ

حق کہاں سے پہنچتا ہے کہ وہ اس کے دو ممکن مفہوموں میں سے ایک کا تعین کر دے۔ اور ناحق طور پر وہ ایسا کر بھی دے تو اس سے اس امرِ واقعہ میں کیا فرق واقع ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے تین کا فیصلہ مجمل ہی لفظ پر دیدیا تھا۔

تفکر ـــــ ہمارے محترم دوست تفکر!۔ یہ فنِ حدیث ہے۔ انتہائی بیدار مغزی اور باریک بینی کا طالب۔ ہمارا قیاس ہے بخاری بھی آپ نے براہِ راست نہیں دیکھی دیکھتے تو عین ممکن تھا کہ فریب خوردگی سے بچ جاتے۔ یہ حدیث امام بخاریؒ جس عنوان کے تحت لائے ہیں وہ ہے من اجاز (یا من جوّز) طلاق الثلث اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس باب کے تحت وہ چیزیں بیان ہوں گی جو بعض حضرات کے نزدیک یہ ثابت کرتی ہیں کہ اکھٹی تین طلاقیں دینا گناہ نہیں ہے۔ (مثلاً امام شافعیؒ اور ابن حزمؒ کے نزدیک[1])

اب یہ رفاعہ کی بیوی والی حدیث یہاں صاف طور پر یہ معنی دے رہی ہے کہ رفاعہ نے تین اکھٹی طلاقیں تو بہرحال دی تھیں جسے سب تسلیم کرتے ہیں البتہ کچھ لوگ اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اکھٹی تین دینا گناہ نہیں ہے ورنہ حضورؐ اس کے گناہ ہونے کا اشارہ کرتے۔ اور کچھ لوگ اس استدلال کو دوسرے دلائل سے رد کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اکھٹی تین طلاقیں پڑ تو جاتی ہیں مگر دینے والا گناہگار بھی ہوتا ہے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ رفاعہ نے تین اکھٹی طلاقیں دی تھیں۔ کسی سے مراد علمائے سلف ہیں ورنہ آپ کو اور ابن قیم وغیرہ کو تو بہرحال اختلاف ہے مگر آپ کا اختلاف اجماع کا قاطع نہیں ہو سکتا۔

نیز بخاری میں اسی جگہ ایک اور بھی حدیث ہے جس کا کوئی ذکر آپ کے مقالے میں نہیں حالانکہ آپ نے اپنی دانست میں وہ تمام احادیث جمع کر دی ہیں جن سے فریقِ ثانی استدلال کرتا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے:-

عن عائشۃ ان … حدیث عائشہؓ بیان فرماتی ہیں کہ ایک

[1] "مثلاً" … امام بخاریؒ … [illegible]

رجلا طلق امراته ثلثا فتزوجت فطلق فسئل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اتحل للاول قال لا حتی یذوق عسیلتھا کما ذاق الاول۔	شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں مطلقہ نے کہیں اور نکاح کر لیا۔ اسکے بعد دوسرے شوہر نے بھی اسے طلاق دیدی۔ پس اس کے بارے میں حضورؐ سے سوال کیا گیا تو حضورؐ نے فرمایا کہ عورت اس وقت تک شوہر اول سے نکاح نہیں کر سکتی جبتک شوہر ثانی اسی طرح اس سے جسمانی تعلق قائم نہ کرے جس طرح اول نے کیا تھا۔

٭ ٭ ٭ ٭

٭ ٭ ٭ ٭

خلاصہ یہ کہ اس باب کے تحت امام بخاریؒ نے جتنی بھی حدیثیں بیان کی ہیں ان میں خواہ لفظ بتہ ہو یا لفظ ثلاثہ اس کا مطلب امام موصوف کے نزدیک ایک ہی وقت کی تین طلاقیں ہیں، اور موصوف کا انداز بیان ایسا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ایک بدیہی بات ہے جس میں کسی کو شبہ نہیں۔ اس کے باوجود اگر کوئی شخص ابن حجر یا کسی اور کی عبارتوں کا کمزور سہارا لیکر ان احادیث میں شبہ اور تذبذب پیدا کرنا چاہتا ہے تو ہم نہیں سمجھتے کہ اس سے اجماع پر کوئی اثر پڑ سکتا ہے۔

حدیث عویمر العجلانی

عویمر نے اپنی بیوی سے لعان کیا تھا۔ پھر بیوی کو ایک زبان میں تین طلاقیں حضورؐ ہی کے سامنے دیں۔ حضورؐ نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔

یہ حدیث خود آپ ہی کے بیان کے مطابق بخاری اور دوسری مستند کتب میں موجود ہے۔ متفق علیہ اصول یہ ہے کہ جو فعل حضورؐ کے سامنے کیا گیا اور حضورؐ نے اس پر گرفت نہیں کی وہ مباح وجائز ہوگا۔ اس اعتبار سے اکھٹی تین طلاقوں کا جواز اس حدیث کے ظاہر الفاظ میں نظر آیا۔

اب اپنے اس علم کلام پر نظر ڈالئے جو آپ نے اس حدیث کی تاویل میں استعمال فرمایا ہے۔

آپ نے زبانی ہم سے فرمایا تھا کہ صرف تفسیر قرطبی کے سلسلے میں تو ایسا ہوا ہے کہ آپ نے وہ خود نہیں دیکھی بلکہ کسی اور کتاب سے اس کا حوالہ دیدیا گیا۔ اور کتابوں کے سلسلے میں ایسا نہیں ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امام سرخسی کی المبسوط آپ نے خود دیکھی ہے سرخسی ہم احناف کے ایک جلیل القدر فقیہ ہیں۔ آپ اپنے اس خیال کی تائید میں کہ حضورؐ کا خاموش رہنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ اکھٹی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہوں سرخسی کی عبارت المبسوط سے نقل کرتے ہیں جس میں سرخسی نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ حضورؐ نے عویمر کو اس لئے نہیں ٹوکا کہ عویمر بے حد غصے میں تھے۔ عین ممکن تھا کہ آپ کے ٹوکنے پر ان کی زبان سے کوئی کفریہ بات نکل جاتی یا وہ آپ کی تنبیہ کو نظر انداز کر کے مبتلائے کفر ہو جاتے۔

ٹھیک ہے سرخسی نے ایسا ہی لکھا ہے لیکن کیا آپ دیانت داری کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کی یہ نقل مغالطہ دہی سے خالی ہے؟

مبسوط کو پھر کھولئے۔ آپ مقام کا حوالہ نہ دیں مگر ہم دیتے ہیں کہ چھٹی جلد کا صفحہ ۵۷ ملاحظہ فرمائیں۔ امام سرخسی باب قائم کرتے ہیں :-

"باب اس شخص کے رد میں جو کہتا ہے کہ طریق سنت سے ہٹ کر طلاق دوگے تو طلاق نہیں پڑے گی۔"

ہم طول سے بچنے کے خوف سے صرف ترجمہ کر رہے ہیں۔ اگر کسی کو شکایت ہوگی کہ ہم نے ترجمے میں خیانت کی ہے تو اصل متن بھی پیش کر دیا جائے گا۔ اس باب کا پہلا ہی فقرہ یہ ہے :-

"اس مسئلہ میں ہمارا (یعنی ہم اہل سنت کا) اور شیعوں کا اختلاف پایا جاتا ہے۔"

سنا آپ نے؟ امام سرخسیؒ یہ نہیں سمجھتے کہ اہل سنت کے درمیان بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بس شیعوں کی مخالفت کا انھیں اعتراف ہے۔ اب وہ اختلاف کی دو نوعیتیں بتاتے ہیں۔ ایک یہ کہ اگر کوئی شخص بیوی کو حالت حیض

ہیں یا اس طہر میں جس میں اس نے بیوی سے صحبت کی ہے طلاق دے تو جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق پڑجاتی ہے اور شیعوں کے نزدیک نہیں پڑتی ؎۔ دوسرے یہ کہ اگر کوئی کسی بھی وقت اکھٹی تین طلاقیں دے تو ہم اہلسنت کے نزدیک تینوں پڑجاتی ہیں اور شیعوں کے فرقۂ زیدیہ کی رائے یہ ہے کہ بس ایک پڑتی ہے اور فرقۂ امامیہ کی رائے یہ ہے کہ ایک بھی نہیں پڑتی۔ اور یہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہی قول ہے حضرت علیؓ کا۔ حالانکہ یہ حضرت علیؓ پر خالص افتراء ہے۔ چنانچہ اسی کتاب میں کتاب الطلاق میں ذکر کیا جائے گا کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ تینوں پڑجاتی ہیں۔

یہ بیان کرنے کے بعد امام سرخسیؒ ایک دلیل عقلی دیتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ نے جو طلاقِ سنت کا طریقہ واضح فرماکر اکھٹی تین دینے کو منع کیا یہ بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ تین پڑجاتی ہیں۔ ممانعت ایسے ہی فعل کی کی جاتی ہے جس کے کرنے نہ کرنے کی قدرت و اختیار آدمی کو حاصل ہو اور وہ فعل واقع ہو سکتا ہو۔ تین طلاقیں اگر واقع ہی نہ ہو سکتیں تو کس میں قدرت تھی کہ انھیں واقع کردے اور کیوں ان سے روکا جاتا۔ اس کے بعد سرخسیؒ ایک لطیف منطقی نکتہ پیش کرتے ہوئے دو مثالیں دیتے ہیں کہ دیکھو غصب کی ہوئی زمین میں نماز منع ہے لیکن پڑھے تو نماز ہوجاتی ہے اور دیکھو اذانِ جمعہ کے بعد خرید و فروخت ممنوع ہے لیکن کوئی اس کا مرتکب ہو تو بیع منعقد ہوجاتی ہے۔ چند سطر بعد سرخسیؒ دوبارہ ایک استدلال پیش کرتے ہیں کہ تین طلاقیں دینا مرد کا حق ہے جسے وہ نکاح کے ذریعہ حاصل کرتا ہے۔ قرآن ناطق ہے کہ عقدۂ نکاح مرد کے ہاتھ میں ہے چاہے باقی رکھے چاہے طلاق کے ذریعہ ختم کردے۔ جب تین طلاقیں مرد کی ملکیت ہوئیں تو اپنی ملکیت میں اس کا تصرف نافذ ہوجائے گا چاہے وہ بطریقِ گناہ ہی کیوں نہ ہو۔ زید مسلمان ہو کر بھی شراب کی بوتل یا سنیما کا ٹکٹ خریدتا ہے لیکن بیع ہوجاتی ہے۔

سرخسیؒ کے دلائل کو کوئی مانے نہ مانے یہاں اس سے بحث نہیں۔ ہم دکھانا یہ چاہتے ہیں کہ سرخسی کے خیالات زیرِ بحث مسئلہ میں کیا ہیں۔ آگے چل کر وہ طلاق کا باب قائم کرکے تقریباً ۵۵ صفحات لکھتے ہیں۔ صاف ظاہر ہے کہ ان میں وہ جو کچھ بھی لکھیں گے وہ اس مفہوم پر مشتمل تو ہو ہی نہیں سکتا کہ تین اکھٹی طلاقوں کے پڑنے میں کسی شبہ کی گنجائش ہے۔ پھر بھی مولانا حامد علی کا ان صفحات میں سے کچھ سطریں اٹھاکر اس طرح پیش کردینا کہ گویا سرخسی بھی موصوف ہی کے موقف و مسلک کی ہمنوائی کر رہے ہیں کس قسم کا عدل ہے۔ سرخسیؒ جو کچھ کہہ رہے ہیں اسے اگر ہمارے دوست نے سمجھا نہیں تو اب سمجھ لیں۔ وہ ان حضرات کو جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اکھٹی تین دینا نہ بدعت ہے نہ گناہ اور اسی حدیث عویمرؓ سے استدلال کرتے ہیں۔ سرخسیؒ یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں۔ اس وقت تو حضورؐ نے شفقت کی بنا پر ٹوکنا مناسب نہیں سمجھا ورنہ دوسرے اوقات میں تو انھوں نے متعدد طریقوں سے ظاہر فرما ہی دیا ہے کہ تین اکھٹی طلاقیں دینا گناہ کی بات ہے گو کہ وہ پڑجاتی ہیں۔

ذکر گذر چکا ہے کہ تین کے واقع ہوجانے میں تو احناف و شوافع کا کوئی اختلاف نہیں مگر تین اکھٹی دینا فعلِ مباح ہے یا فعلِ گناہ اس میں اختلاف ہے۔ اب اگر آپ امام سرخسیؒ کی تاویل کو اپنے اس خیال کی تائید میں لاتے ہیں کہ تین پڑتی ہی نہیں تو کیا یہ علمی دیانت ہے۔ کوئی بھی قاری یہی سمجھے گا کہ او ہو یہ تو امام سرخسیؒ بھی مولانا حامد علی کی تائید کر رہے ہیں حالانکہ یہ صریحاً غلط ہے خود اسی عبارت میں جو آپ نے مبسوط سے نقل کی وہ ٹکڑا موجود ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تین طلاقوں کے واقع ہونے نہ ہونے کی بحث نہیں بلکہ اس فعل کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کی بحث ہے۔ تین کا واقع ہونا تو مسلمات میں سے ہے۔ سرخسی کا یہ منقولہ فقرہ (آپ ہی کے ترجمے

؎ افسوس کہ امام ابن قیم اور قاضی شوکانی کا بھی یہی مسلک ہے۔

کے مطابق)

"تین طلاقیں ایک ساتھ دینا اس لئے مکروہ ہے کہ تلافی کا دروازہ بلا ضرورت بند ہوتا ہے۔"

ناطق ہے کہ سرخسیؒ کے نزدیک بھی اکھٹی تین طلاقیں پڑ ضرور جاتی ہیں۔ نہ پڑتیں تو دروازہ کہاں بند ہوتا رجوع کا دروازہ بہرحال بند ہو گیا۔ یہ الگ بات ہے کہ طلاق دینے والے نے بلا ضرورت اسے بند کر دیا اس لئے گناہگار ہوا۔

مزید دیکھئے۔ اسی آپ کی منقولہ عبارت میں سرخسیؒ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ لعان کرنے والے جب لعان پر مصر ہوں تو تلافی کا دروازہ آپ سے آپ بند ہوتا ہے لہذا عویمر کی تین طلاقیں اسے بند کرنے کی وجہ نہیں ہیں۔ اسی لئے حضورؐ نے ٹوکا نہیں اور اسی لئے یہ استدلال درست نہیں کہ حضورؐ کی خاموشی تین طلاقوں کے خالی از کراہت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس تقریر کلام سے کیا یہ واضح نہیں ہے کہ جب تلافی کا دروازہ کسی اور وجہ سے بند نہ ہو بلکہ کھلا ہوا ہو تو تین اکھٹی طلاقیں اسے بند کر دیتی ہیں؟

اسی جگہ آپ نے علامہ انور شاہؒ کی فیض الباری سے چند سطریں نقل کر کے یہ فرمایا کہ "موصوف کے اس جواب سے بہت سی متعلقہ احادیث کو صحیح طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔"

ہمیں افسوس ہے کہ یا تو آپ دوسروں کا کلام سمجھتے نہیں یا خدانخواستہ جان بوجھ کر سمجھنا نہیں چاہتے۔ جو حدیث خود آپ نے بخاری وغیرہ سے نقل کی اس میں یہ تو صراحۃً موجود ہے کہ لعان کے بعد عویمر نے یہ بھی انتظار نہ کیا کہ حضورؐ کیا حکم فرماتے ہیں اور ہاتھوں ہاتھ تین طلاقیں دے ڈالیں نیز آنجناب ہی لکھتے بھی ہیں کہ تمام مستند احادیث میں یہ اطلاع مشترک ہے کہ عویمر نے حضورؐ کے سامنے ایک ساتھ تین طلاقیں دی تھیں۔

گویا یہ سوال تو اب اٹھتا ہی نہیں کہ یہ تین طلاقیں مختلف وقتوں اور مختلف مجلسوں میں دی گئی ہوں۔ لہذا جب علامہ انور شاہؒ یہ تاویل کرتے ہیں کہ ممکن ہے عویمر نے متفرق طور پر تین دی ہوں تو اس کا واحد مطلب اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ تین الگ الگ فقروں میں دی ہوں۔ یعنی یوں نہ کہا ہو کہ تجھ پر تین طلاق بلکہ تین بار اس جملے کا اعادہ کیا ہو کہ "تجھ پر طلاق ہے۔" — اور راوی نے اسی صورتِ حال کو یوں بیان کر دیا ہو کہ عویمر نے تین طلاقیں دیں۔

فرمائیے آپ کو اس سے کیا فائدہ حاصل ہوا۔ آپ تو کبھی مختلف مجلسوں کی شرط لگاتے ہیں کبھی طریق سنت یعنی ایک ایک ماہ بعد کی پابندی عائد کرتے ہیں حالانکہ علامہ موصوف کی اس تاویل کا بھی کوئی تعلق مختلف مجلسوں سے نہیں ہے۔

خود علامہ کشمیری کو اس تاویل سے کیا فائدہ پہنچا یہ ہم سے سنئے۔ معلوم ہی ہو چکا ہے کہ فقرے کو تین بار دہرانا کبھی محض تاکید کے لئے بھی ہوتا ہے اور نیت اگر ایک ہی کی ہو تو ایک کا فیصلہ دیا جا سکتا ہے۔ رکانہ کے قصے میں آپ نے دیکھا کہ طلاق بتہ دی گئی تھی۔ حضورؐ نے قسم لیکر نیت کی وضاحت چاہی اور وضاحت کے مطابق فیصلہ دیا۔ تو حضرت شاہ صاحبؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ عین ممکن ہے عویمر نے "تین طلاق" کے الفاظ نہ کہے ہوں بلکہ لفظِ طلاق یا پورا فقرہ تین بار کہہ گئے ہوں۔ جوش میں تو تھے ہی۔ اس قیاس کی گنجائش موجود تھی کہ نیت تین کی نہ ہو، بس دل کا بخار نکال رہے ہوں۔ لہذا اسی گنجائش کا لحاظ کر کے حضورؐ کچھ نہ بولے۔ اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ حضورؐ نے واقعی تین طلاق پر سکوت فرمایا اور اس طرح تین میں کراہت نہ رہی۔

معلوم ہے کہ سرخسی کی طرح علامہ انور شاہؒ بھی اسی کے قائل تھے کہ اکھٹی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں مگر دینے والا گناہگار ہوتا ہے۔ ان کی تقریر و تاویل اسی گناہ والے موقف سے متعلق تھی مگر آنجناب نے اس کا رخ پھیر کر اپنے

س غلط خیال کی طرف موڑ لیا کہ تین اکھٹی پڑتی ہی نہیں ہیں
م نہیں سمجھتے کہ یہ تحقیق اور حق پرستی کی کونسی قسم ہے۔

سب سے اہم نکتہ جو اس حدیث میں موجود ہے اسے
پ لوگ دیکھتے ہی نہیں۔ آپ تو بس اس این وآں میں
گئے ہیں کہ لعان کے بعد عویمر اور ان کی بیوی میں
بدائی ہونی ہی تھی لہذا تین طلاقوں سے کچھ حاصل نہ ہوا اور
ن سے حجت نہیں پکڑنی چاہئیے۔ لیکن یہ نہیں سوچتے کہ
خر عویمر نے تین دیں ہی کیوں؟

آپ حضرات کا خیال بلکہ دعویٰ یہ ہے کہ ایک وقت
ی تین طلاقیں نہ صرف دورِ رسالت ؐ میں بلکہ دورِ
سدیقی میں بھی ایک ہی ہوا کرتی تھیں۔ یہ واقعہ دورِ
سالت ؐ ہی کا ہے۔ عویمر بھی اسی معاشرے میں رہ بس رہے
ں جس میں آپ کا فرمانا ہے کہ ایک وقت میں بس ایک
لہ ہی طلاق پڑا کرتی تھی چاہے کتنی ہی دیدو۔ تو عویمر
یسے اور کہاں سے اس غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتے ہیں کہ تین
لاقیں ایک طلاق سے زیادہ اثر رکھتی ہیں۔ پھر کیا ان پر
ئی دورہ پڑا تھا کہ تین دے بیٹھے۔ دوسرے ہیں بھی صرف
ہی باتیں ظاہر ہوا کرتی ہیں جو کبھی نہ کبھی تحت الشعور
ں جاگزیں ہو گئی ہوں۔ آخر یہ بات عویمر کے تحت
شعور میں آئی کہاں سے کہ ایک کے بجائے تین کچھ زیادہ مفید
ور زوردار رہیں گی؟

حق یہ ہے کہ عویمر کا تین طلاقیں دینا بجائے خود اس
ت کی دلیل ہے کہ ان کی دانست میں ان تینوں کا وقوع
جاتا تھا۔ انتہائی غصّے اور خفگی کے عالم میں قصداً
ہوں نے یہ چاہا کہ بیوی سے مکمل قطع تعلق کا اعلان کر دیں
ر اس اعلان کے لئے تین طلاقوں کا عنوان اختیار فرمایا۔

اجماع

اجماع کا عنوان دے کر ہمارے دوست نے بڑے
زور سے دعویٰ کیا ہے کہ تین طلاق کے وقوع پر اجماع
نہیں۔ اجماع کا دعویٰ کرنے والے سہل انگار ہیں
اجماع کا کوئی ثبوت فی الواقع موجود نہیں وغیرہ۔ خطامعاف
یہ در اصل عدل نہیں تحکم بول رہا ہے۔ آگے انشاء اللہ اجماع
کی بحث میں ہم دکھائیں گے کہ ہمارے دوستوں کو پرواہ ہی
نہیں کہ اصطلاح فن میں اجماع کسے کہتے ہیں اور اس مسئلہ
پر اجماع کا انکار جس نے بھی کیا ہے اپنی جرأت بے جا کا
ثبوت دیا ہے۔ یہاں ہم ایک اور نمونہ ایسا پیش کرتے ہیں
جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلاف کی تحریروں کے ساتھ
انصاف نہیں کیا جا رہا۔

بخاری میں ایک باب ہے، باب من اجاز الطلاق
الثلاث (یا من جوّز ــــ اس کا تذکرہ پیچھے بھی آچکا
ہے) اس کے بارے میں ہمارے دوست نے لکھا ہے کہ حافظ
ابن حجر اس کی تشریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:۔

"اور ترجمۃ الباب میں اس بات کی طرف اشارہ ہے
کہ سلف میں ایسے لوگ بھی ہیں جو تین طلاق کے
وقوع کو جائز قرار نہیں دیتے۔"

ہمیں انکار نہیں کہ ابن حجر کا جو فقرہ نقل کیا گیا اس کا
یہ ترجمہ درست ہے لیکن اہلِ علم فتح الباری کھول کر دیکھیں
کیا آگے پیچھے کی عبارت پڑھ کر بھی کسی کو یہ غلط فہمی ہو سکتی
ہے کہ ابن حجر کے نزدیک بخاری کے عنوانِ باب کی واقعی
یہی تشریح ہے! موجودہ صورت میں ہر شخص ہمارے
دوست کی تحریر سے یہی سمجھے گا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک
سلف میں یعنی امام بخاری سے پہلے ایسے لوگ موجود رہے
ہیں جن کا مسلک یہ ہو کہ ایک وقت کی تین طلاقیں واقع
نہیں ہوتیں۔ اور ابن حجر بھی بخاری کے اس خیال سے
متفق ہیں لیکن صحیح صورتِ حال کیا ہے یہ ہم سے سنئے۔
اہلِ علم فتح الباری جلد ۹ صفحہ ۳۱۵ (یا جدید ترین ایڈیشن
میں جلد ۱۱) کھول لیں۔ ابن حجر یہی فقرہ لکھ کر جسے
ہمارے دوست نے "تشریح" کی حیثیت سے نقل کر دیا ہے
رقمطراز ہیں کہ اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک
یہ کہ امام بخاریؒ کا مطلب یہ ہو کہ سلف میں جو حضرات
تین طلاقیں واقع کرنے کو ناجائز کہتے ہیں وہ اسی معنی میں

ناجائز کہتے ہیں کہ چاہے ایک وقت میں دو چاہے طریقِ سنت سے ایک ایک ماہ بعد دو ہر حال میں گناہ کی بات ہے۔ ایسا کہنے کے لئے ممکن ہے وہ اس حدیث سے حجت پکڑتے ہوں کہ حلال چیزوں میں سب سے نامرغوب چیز اللہ کے نزدیک طلاق ہے۔ لہٰذا ایک ہی طلاق جب قطع تعلق کو کافی ہو سکتی ہے تو کیوں ایک سے زائد دے کر مبغوض چیز میں اضافہ کیا۔ ایک دے کر رجوع مت کرو مدت گذرنے پر قصہ ختم۔ چنانچہ بحثِ طلاق کے شروع ہی میں سندِ صحیح سے حدیث بیان ہوئی ہے کہ کوئی ایسا شخص عمر فاروق رضؓ کے سامنے آجاتا جس نے اکھٹی تین طلاقیں دی ہوں تو وہ اس کے کوڑے رسید کرتے۔

دیکھا آپ نے۔ ابن حجر نے اپنے تشریحی فقرے کا ایک ممکن مطلب تو یہ بتایا۔ اس سے وہ بات ہی بدل گئی جو ہمارے دوست کی مصلحت آمیز اختصار پسندی سے پیدا ہوئی تھی یعنی وقوعِ طلاق کو ناجائز قرار دینے کا یہ مطلب نہیں ہوا کہ تین طلاقیں واقع ہی نہیں ہوتیں۔ یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے جب کہ طلاقِ سنت کو بھی یہ حضرات ناجائز کہہ رہے ہیں۔ تین ماہ کی تین طلاقیں تو بلا اختلاف واقع ہو ہی جاتی ہیں۔ اگر یہ بھی ان کے نزدیک ناجائز ہیں تو اکھٹی تین بھی اسی مفہوم میں ناجائز ہوئیں کہ واقع تو ہو گئیں لیکن دینے والا گناہ گار ہوا۔ ابن حجر کی اس پہلی توجیہہ کے لحاظ سے امام بخاریؒ کے عنوانِ باب کا مطلب یہ نہ ہوا کہ وہ واقع ہو جانے اور نہ ہو جانے کے اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہوں۔

دوسری توجیہہ ابن حجر نے یہ فرمائی کہ ممکن ہے وقوع کو ناجائز ماننے کا مطلب یہ ہو کہ تین اکھٹی طلاقیں دی جائیں تو ایک بھی نہیں پڑتی کیونکہ تین اکھٹی دینے کی ممانعت کی گئی ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہی قول ہے شیعوں کا اور بعض اہلِ ظاہر کا۔ ان میں سے بعض تو یہاں تک کہہ گئے ہیں کہ حیض میں بھی طلاق نہیں پڑتی کیونکہ اس سے بھی منع کیا گیا ہے۔

بس۔ عنوانِ باب کی شرح ابن حجر نے ختم کر دی۔ فرمایا جائے ان کے واضح فرمودہ دو ممکن احتمالات میں کونسا احتمال ہے جس سے ہمارے دوست کا مقالہ روشناس کرا رہا ہے۔ ہمارے دوست نہ تو پہلی بات کے قائل ہیں کہ تین طلاقِ سنۃ بھی ناجائز ہوں اور نہ پڑیں نہ دوسری کے قائل ہیں کہ تین دو تو ایک بھی نہ پڑے۔ پھر کیا ان کی نقل کا حاصل یہی نہیں ہوا کہ جو کچھ حقیقۃً ابن حجر نے کہا تھا اس کی تو ہوا تک قاری کو نہ ملی اور جو نہیں کہا تھا وہ ان کی قطع و برید نے باور کرا دیا۔

اس کے بعد ہمارے دوست نے تقریباً سترہ سطریں ابن حجر کی اور نقل کی ہیں مگر انھیں بھی وہ نہیں سمجھے یا تجاہلِ عارفانہ سے کام لیا۔ ہم اس بات کو ثابت کریں تو پوری عربی عبارت نقل کر کے طویل گفتگو کرنی ہوگی لہٰذا نظر انداز کر کے بس اتنا ہی عرض کرتے ہیں کہ ہمارے دوست اگر تلاشِ حق کے تقاضوں کو سمجھتے تو اتنا ضرور کرتے کہ ابن حجر نے شیعوں کے استدلال کی وضاحت میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عوف اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابیوں کے جو نام گنوائے ہیں ان پر اپنے سوئے ہوئے دماغ کو جھنجوڑ کر جگاتے اور سوچتے کہ اگر واقعی یہ صحابی تین طلاق کے ایک ہونے کا فتویٰ دے چکے ہوں تو ساری امتِ محمدیہ اور جمہور فقہاء کیا بالکل ہی بد دین اور عقل باختہ ہیں کہ اجماع کی رٹ لگائے جا رہے ہیں۔ ابن حجر نے تو اس کتاب اور اس کے مصنف کا بھی نام دیدیا ہے جس میں ان صحابہ کی طرف اس مسلک اور فتوے کی نسبت کی گئی ہے۔ اگر ہمارے دوست اس کتاب (الوثائق) تک پہنچ جاتے تو انھیں معلوم ہو جاتا کہ یہ سب بے سند باتیں ہیں۔ واہی اور افسانوی۔

کلام فہمی کا ایک دلچسپ نمونہ

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ اکھٹی تین طلاقوں کا تین ہونا

اجماعی مسلک نہیں ہے بلکہ شروع ہی سے اس میں اختلاف چلا آرہا ہے ہمارے دوست امام طحاوی کی ایک عبارت مع ترجمہ نقل کرتے ہیں۔ ان کا دیا ہوا ترجمہ درج ذیل ہے۔

"ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ مرد جب اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے تو عورت پر ایک ہی واقع ہوگی جب کہ وقت سنت میں یعنی اس وقت دی گئی ہو کہ وہ پاک ہو اور اس سے جماع نہ کیا گیا ہو اور انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔"

اس کے بعد وہ لکھتے ہیں:۔

"واضح رہے کہ امام طحاوی امام ابن تیمیہؒ سے بہت پہلے کے محدث ہیں۔ وہ امام بخاریؒ کے معاصر ہیں۔ گویا امام طحاوی کے زمانے تک بھی اس مسلک کے قائل اتنے لوگ تھے کہ انھیں قوم (گروہ) سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔"

اب ذرا ہمارے دوست غور کریں کہ کیا امام طحاویؒ نے مذکورہ عبارت میں کسی ایسے گروہ کا ذکر کیا ہے جو یہ کہتا ہو کہ اکٹھی تین طلاقیں تین نہیں ہوتیں ایک ہوتی ہیں یا ایسے گروہ کا ذکر کیا ہے جو تین کو ایک بھی اس وقت مانتا ہے جب یہ طلاقیں اس طہر کے زمانے میں دی گئی ہوں جس میں بیوی سے مجامعت نہ کی گئی ہو۔ گویا حالت حیض میں یا اس طہر میں جس میں مجامعت کی جا چکی ہو تین طلاقیں دی گئیں تو اس گروہ کے نزدیک ایک بھی نہ پڑے گی۔ فرمائیے کیا یہ مسلک اہل سنت کے کسی گروہ کا ہے یا شیعوں کے فرقہ امامیہ کا؟ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ حیض میں یا اس طہر میں جس میں صحبت کر لی گئی ہو تین طلاقیں دی جائیں تو اہل سنت کا کوئی گروہ ــــ نہ خود آں جناب یہ کہتے ہیں کہ ایک بھی نہیں پڑے گی۔ آپ کا اور جملہ مقالہ نگاروں کا مسلک یہ ہے کہ ایک پڑے گی۔ پھر اس میں کیا شبہ رہا کہ امام طحاویؒ جس گروہ کا مجمل ذکر کر رہے ہیں وہ فرقہ امامیہ ہے۔ اور جب اس میں شبہ نہ رہا تو طحاوی کی عبارت سے آپ کا یہ استدلال کیسے روا ہے کہ اس سے کسی ایسے گروہ اہل سنت کی نشاندہی ہو گئی جو تین کو تین نہیں مانتا۔ جہاں تک گروہوں کا تعلق ہے امام طحاویؒ سے بہت پہلے عین حضرت علیؓ کے دور میں ایسے بھی گروہ پائے جاتے تھے جو حضرت علیؓ کو نعوذ باللہ کافر کہتے تھے اور ایسے بھی گروہ پائے جاتے تھے جو اسکے برعکس حضرت علیؓ کو خلیفۂ اول قائم بالحق وغیرہ کہہ کر دعوے کرتے تھے کہ ابو بکرؓ و عمرؓ غاصب ہیں۔ انھوں نے حضرت علیؓ کی حق تلفی کر کے خلافت پر ظلماً قبضہ کر لیا۔ تو کیا ان گروہوں کے وجود کا حوالہ دے کر اب آپ ہم سے یہ بھی کہیں گے کہ حضرت علیؓ کا مسلمان ہونا اجماعی نہیں ہے اور ابو بکرؓ و عمرؓ کو خلفائے برحق ماننا بھی اجماعی نہیں ہے۔

گستاخی معاف۔ اگر سخن فہمی کا یہی عالم ہو تو کیا فائدہ اس سے کہ طحاوی یا ابن قیم یا ابن حجر کی طویل بحثوں میں سر مارا جائے۔ زیادہ بہتر ہوتا اگر ہمارے دوست وہ خلاصۂ بحث ملاحظہ فرما لیتے جسے حافظ ابن حجرؒ نے خود ہی بالفاظ ذیل حوالۂ قلم کر دیا ہے:۔

وایقاع الثلث للاجماع الذی انعقد فی عهد عمر علی ذلك ولا یحفظ ان احدا فی عهده خالفه	تین اکٹھی طلاقوں کے وقوع پر حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں اجماع منعقد ہے اور کسی کو یاد نہیں کہ ان کے زمانے میں کسی فرد واحد نے بھی اسکی مخالفت کی ہو۔

* * * *

چند فقروں کے بعد:۔

فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذ له والجمهور علی عدم اعتبار من احدث الاختلاف بعد الاتفاق (فتح الباری ج ۹ ص ۲۹۹)	بس اس اجماع کے بعد اسکی مخالفت کرنے والا اجماع سے منحرف ہے اور جمہور امت کسی مسئلے پر پورا اتفاق ہو جانے کے بعد ان لوگوں کا قطعاً اعتبار نہیں کرتے جو اب اس میں اختلاف کریں۔

* * * *

علامہ عینی شارح بخاریؒ بھی اسی کے قریب قریب فرماتے ہیں:۔

"جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ جب کسی نے بیوی کو تین طلاقیں دیں تو تین پڑ گئیں لیکن وہ گنا ہگار بھی ہوا اور جمہور علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ جس نے تین کے وقوع میں اختلاف کیا اس کا اختلاف شاذ ہے مخالف ہے اہلِ سنت کا۔ اس کا تعلق اہلِ بدعت سے ہے اور ایسے لوگوں سے ہے جنھیں اس بنا پر قابلِ التفات نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ اُس جماعت سے کٹ گئے ہیں جس کا قرآن و سنت کی تحریف پر متفق ہو جانا قابلِ فہم نہیں۔"

دسوقی نے ابن عبد البر سے بھی تین پڑ جانے پر اجماع نقل کیا ہے۔ (اوجز المسالک ج ۴ صہ ۳۳۱)

خود رائی

ہمارے دوست آخر میں لکھتے ہیں:-

"جہاں تک میرے نقطۂ نظر کا تعلق ہے آدمی تین طلاق دے یا ہزار، اس سے طلاقِ مغلظہ بائنہ نہیں پڑے گی صرف ایک طلاق پڑے گی خواہ وہ تین یا ہزار دینے کی نیت کرے یا اس کا مقصود صرف طلاق دینا ہو۔"

یعنی ان کے نزدیک ایک وقت میں تین طلاق پڑنا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ آئیے۔ ایک روایت اور دیکھیں "تا کہ اندازہ کیا جا سکے کہ ہمارے دوست کے خیال کی علمی قدر و قیمت کیا ہے۔ مؤطا امام مالک میں امام مالکؒ صرف ایک واسطے سے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کا قول نقل کرتے ہیں:-

مالك عن نافع عن ابن عمرؓ۔ امام مالکؒ نے حضرت نافع سے اور حضرت نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا۔

کیا نقل کیا یہ سننے سے پہلے یہ گوش گذار کر لیجئے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک دنیا کی تمام سندوں میں یہ صحیح ترین سند ہے اور تمام اساتذہ و ماہرین اس سند کو اعلیٰ ترین سندوں کی صف میں رکھتے ہیں۔

كان يقول فى الخلية — ابن عمر خلیۃ والبریۃ کے معاملہ والبرية انها تطليقات — میں فرماتے تھے کہ ان میں سے ہر ثلث كل واحد منهما۔ — ایک تین طلاقوں کے مرادف ہے۔

یعنی کسی شخص نے بیوی سے یوں کہا کہ میں تجھ سے بری ہوں یا بیزار ہوں یا بے تعلق ہوں تو اس طرح کا ہر لفظ تین طلاقیں ڈال دیتا ہے۔

بے شک یہ ابن عمرؓ کی ذاتی رائے ہے اس لئے اسے ماننا ضروری نہیں اور تاویل کے بغیر مانا بھی نہیں گیا ہے۔ لیکن اس سے یہ بہرحال ثابت ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک وقت میں تین طلاقیں پڑ جانا کوئی ایسی بات نہیں تھی جو نئی ہو اور دورِ رسالتؐ میں نہ پائی جاتی ہو۔ اب گویا بحث ان کی رائے کی نہیں بلکہ خبر کی ہے۔ خبر دینے میں تمام صحابہؓ بالاتفاق عادل مانے گئے ہیں۔ اگر ابن عمرؓ کے کلام کا بین السطور یہ خبر دے رہا ہے کہ دورِ رسالتؐ میں کچھ نہ کچھ شکلیں ایسی ضرور تھیں جن میں بیک وقت طلاقِ مغلظہ واقع ہو جاتی تھی تو ابن قیم اور ابن تیمیہ وغیرہ کے علم کلام کی وہ بنیاد ہی ختم ہو جاتی ہے جس پر وہ اپنے مسلک کی عمارت اٹھائے ہوئے ہیں۔ جو کچھ مولانا حامد علی نے کہا اس کا تو مطلب یہ ہے کہ تین طلاقیں کسی بھی طرح ایک وقت میں پڑ ہی نہیں سکتیں۔ یہ در اصل معارضہ ہے اُس خبر سے جو ابن عمرؓ دے رہے ہیں۔ صحابی کی خبر سے معارضہ اسے جھٹلانے کے مرادف ہے اور صحابی کو جھٹلانا علم الحدیث کے پورے ایوان کو زمین بوس کر دیتا ہے۔ یہ مجال کسی کی نہیں کہ مالك عن نافع عن ابن عمر کی اسناد میں فی نکال سکے گویا ابن عمرؓ کے ارشاد کی صحتِ نقل شبہ سے بالاتر ہے۔

ایک غلط فہمی کا ازالہ

ہمارے دوست نے صہ ۱۴۹ پر علامہ عینی کی ایک عبارت عمدۃ القاری سے نقل کی ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام نخعیؒ بھی اکھٹی تین طلاقوں کو ایک مانتے تھے۔ ہم انھیں تو قصوروار نہیں کہیں گے لیکن یہ ضرور

کہیں گے کہ اگر وہ مطالعہ کو وسعت دیتے تو بہ آسانی اندازہ کر سکتے تھے کہ عمدۃ القاری میں طباعتی غلطی واقع ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یوں تھی والحجاج بن ارطاۃ النخعی۔ یعنی ابراہیم نخعی کا ذکر نہیں تھا بلکہ ارطاۃ نخعی کا ذکر تھا۔ معلوم نہیں کب کس طرح ارطاۃ کے بعد واو کا اضافہ ہوگیا اور بات یہ بن گئی کہ نخعی گویا مستقل شخص ہیں اور ارطاۃ دوسرے کوئی شخص۔

ہمارے دعوے کا ایک ثبوت تو اسی عمدۃ القاری کی جلد ۹ صفحہ ۵۳۷ پر موجود ہے کہ علامہ عینی فرماتے ہیں۔

"تابعین کے جمہور علماء اور ان کے بعد کے جمہور علماء جن میں امام اوزاعیؒ۔ امام نخعیؒ۔ امام ثوریؒ۔ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب امام مالکؒ۔ امام شافعیؒ۔ اور ان کے اصحاب، امام احمدؒ اور ان کے اصحاب اور اسحٰقؒ اور ابوالثورؒ اور ابوعبیدہؒ اور دوسرے کثیر علماء شامل ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ جس نے بیوی کو تین طلاقیں دیں واقع ہو جائیں گی البتہ وہ گناہگار بھی ہوگا۔"

دیکھ لیجئے کیا اس میں امام نخعیؒ کا نام موجود نہیں۔

دوسرا ثبوت مصنف عبدالرزاق ہے جس میں امام نخعی کا مذہب تین واقع ہو جانے کا بیان کیا گیا ہے۔

مزید ثبوت فقہ حنفی کی وہ بے شمار کتابیں ہیں جن میں یہی تصریح محفوظ و موجود ہے۔ اندازہ کر لیجئے کس طرح غلط فہمیاں پھیلتی اور پھیلائی جاتی ہیں۔[1]

بنیادی بات

اتنا تو اندازہ بہرحال قارئین کر چکے کہ مقالہ نگاروں کے دلائل کا کیا حال ہے اور یہ دلائل چونکہ اکثر و بیشتر ابن قیم ہی سے مستعار لئے ہوئے ہیں اس لئے خود ابن قیم کے موقف کے ضعف و قوت کا بھی کچھ نہ کچھ اندازہ ہو ہی گیا۔ اصل بات جو اچھی طرح سمجھ لینے کی ہے یہ ہے کہ جمہور امت کے پاس تو اپنے مسلک کے لئے سات آٹھ ایسی حدیثیں ہیں جن میں سے بعض صحیح اور بعض حسن ہیں۔ علاوہ ازیں بہت سے صحابیوں کے واضح فتاویٰ ہیں جن کے خلاف کسی ایک بھی صحابی کا فتویٰ نہیں۔ مزید یہ کہ چاروں معروف و مقبول ائمہ کا اتفاقِ رائے ہے اور تابعین اور تبع تابعین کے بے شمار فتوے ہیں۔

مگر فریق ثانی کے پاس صرف دو روایتیں ہیں اور چند ایسے لوگوں کے نام جن کا کوئی مقابلہ صحابہؓ سے تو کیا ائمہ و مجتہدین سے بھی نہیں ہے۔ ان دو روایتوں کا حال یہ ہے کہ انھیں اگر بلا بحث و نظر تسلیم بھی کر لیا جائے تو مفہوم کے اعتبار سے یہ ان کے موقف کی تائید نہیں کرتیں بلکہ جمہور امت کے حق میں بھی ان سے استدلال ممکن ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ فنی اعتبار سے ان روایتوں کا جو حال ہے اس کی وضاحت و تنقیح بڑے بڑے ماہرینِ فن کر چکے ہیں اور اس کی روشنی میں ان سے استدلال صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جو یہ طے کر چکے ہوں کہ ہم دوسروں کی بات نہیں سنیں گے بس اپنی کہے جائیں گے۔ ہم پچھلے صفحات میں ان پر خاصی گفتگو کر آئے ہیں۔ مقالات کی حد تک تو یہ گفتگو کسی اضافے کی محتاج نہیں لیکن علم و تحقیق کا تقاضا ہے کہ کچھ ضروری معلومات طالبانِ حق کے آگے اور بھی آجائیں۔

حدیث رکانہ کا وہ متن جو مسند احمد میں آیا ہے اور جسے محترم مولانا اکبر آبادی نے نقل کیا ہے ظاہراً دلیل قوی ہے اس بات کی کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں حضورؐ نے ایک ہی شمار کی تھیں مگر ہم واضح کر آئے کہ یہ متن ماہرینِ فن کے نزدیک درست نہیں بلکہ وہ دوسرا متن درست ہے جسے دوسرے بہت سے محدثین نقل کرتے ہیں۔ اور یہ بھی اشارہ کر آئے کہ خود امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ ورق اُلٹ کر ایک بار پھر اُس مقام پر نظر ڈال لی جائے۔ اب ہم مزید تنقیحات حوالۂ قلم کرتے ہیں

[1] محمد بن حسن کی کتاب الآثار میں امام نخعی کا صریح فتویٰ موجود ہے کہ اعتبار طلاق میں زبان کا ہے نیت کا نہیں۔

تاکہ بعض ان باتوں کا بھی جواب ہو جائے جو ابن قیم کے مضامین میں موجود ہیں اور فریق ثانی وقتاً فوقتاً ان سے کمک حاصل کرتا رہتا ہے۔

مسند احمد

عام قارئین کے لئے بات الجھن کی ہو گی کہ جب امام احمدؒ خود اس حدیث کو درست نہیں سمجھتے تھے تو آخر اپنی مسند میں اسے درج کیوں کیا۔ اس کا جواب دہ بغور سنیں۔

مسند احمد ایک ایسی کتاب ہے جو تنہا امام احمدؒ کی مکمل کردہ نہیں بلکہ وہ اس کے اوراق غیر مرتب اور غیر مہذب شکل میں چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو گئے تھے۔ ان کے بعد ان کے بیٹے عبد اللہ نے اس میں کچھ اضافے کئے اور ان کے بعد ان کے شاگرد ابو بکر القطیعی نے۔ ترتیب و تہذیب بھی ان ہی حضرات کی رہین منت ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ اپنی منہاج السنۃ میں وضاحت کرتے ہیں کہ مسند احمد میں امام صاحبؒ کی اپنی جمع کردہ جتنی روایات ہیں وہ بھی سب کی سب ان کے نزدیک قابل احتجاج اور صحیح و قوی نہیں ہیں کیونکہ انھوں نے جو کچھ التزام کیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایسے کسی راوی کی روایت نہ لیں جو جھوٹ بولنے میں مشہور ہو۔ باقی ہر طرح کے راوی انھوں نے قبول کر لئے ہیں خواہ وہ کتنے ہی ضعیف ہوں۔ وہ ہر وہ روایت نقل کر دیتے ہیں جو ان کے زمانے میں اہل علم کے درمیان چل رہی ہو (اجوبۂ فاضلہ بحوالہ منہاج السنۃ) چنانچہ اساتذۂ فن میں کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ مسند احمد صرف صحیح احادیث کا مجموعہ ہے بلکہ خاصی مقدار میں ضعیف احادیث کا وجود اس میں مسلّم ہے صحیح مسلم کے شہرۂ آفاق شارح اور استاد فن امام نوویؒ اسی لئے تنبیہ کرتے ہیں کہ احتجاج و استدلال میں مسند احمد کا درجہ ابوداؤد، ترمذی اور نسائی جیسا بھی نہیں (ملاحظہ ہو تدریب الراوی ص۱۵۶) محتاط اندازہ یہ ہے کہ ضعیف احادیث کی تعداد مسند احمد میں آٹھ سو سے کم نہیں ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ حضرت امام احمدؒ کو آخر عمر میں اپنے جمع کردہ مواد کی تہذیب، تنقیح اور ترتیب کا موقع ملتا تو وہ خود بھی نہ جانے کتنا حذف و اضافہ کرتے کسی بھی تصنیف کے لئے ایک مصنف عرصۂ دراز تک جو مواد اکٹھا کرتا رہتا ہے وہ سب کا سب ایسا نہیں ہوتا جس پر جمع کرتے وقت بہت زیادہ غور و فکر کیا گیا ہو۔ غور و فکر بعد میں ہوتا ہے جب اسے تصنیفی شکل دی جاتی ہے یہ واقعہ جب مسلّمات میں سے ہے کہ امام احمدؒ طلاق مجموع کے وقوع کا وہی مسلک رکھتے تھے جو جمہور امت کا ہے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اگر مسند احمد کے مواد کی ترتیب و تدوین کا موقعہ انھیں مل جاتا تو اس میں یہ رکانہ والی روایت نظر نہ آتی۔ ورق الٹ کر دیکھئے۔ مولانا شمس پیرزادہ اور مولانا حامد علی کے مقالات سے ہم امام احمدؒ کی یہ رائے نقل کر آئے ہیں کہ "حدیث رکانہ کوئی چیز نہیں۔" اس رائے کو ابن قیم ہی نے اغاثۃ اللہفان میں ذکر کیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جو حضرات اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں وہ امام احمدؒ پر بھی ظلم ہی ڈھاتے ہیں۔

تنقیح

حدیث رکانہ کا بغلی عنوان دے کر اس پر اتنی گفتگو ہم پیچھے کر آئے ہیں جتنی اس مقام کے لئے کافی تھی لیکن اس حدیث پر مولانا پیرزادہ نے بھی اور مولانا حامد علی نے بھی ابن قیم کے حوالے سے کچھ باتیں کہی ہیں۔ یہ باتیں علمی اعتبار سے کیا پایہ رکھتی ہیں اور خود ابن قیم نے اس مقام پر کیا غلطیاں کی ہیں اس کی کچھ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ بحث کو سمجھنے کے لئے درج ذیل تفصیلات تازہ کر لی جائیں۔

رکانہ ایک صحابی ہیں جو اپنی بیوی کو طلاق دیتے ہیں پھر حضورؐ رجعت کی اجازت مرحمت فرما دیتے ہیں۔ اس واقعہ کو متعدد حضرات نقل کرتے ہیں اور نقل در نقل ہوتا

امام احمدؒ، بخاریؒ، ابوداؤدؒ اور دیگر محدثین تک پہنچا ہے۔
ر تمام راویوں نے ایک ہی بات نقل کی ہوتی تو صاف
علوم ہو جاتا کہ رکانہ نے کتنی طلاقیں دی تھیں اور کس
ح کن الفاظ میں دی تھیں۔ لیکن متعدد راوی متعدد
فاظ اور مختلف مضمون نقل کرتے ہیں اس لئے یہ بات بحث
لیب بن جاتی ہے کہ واقعتہً کتنی طلاقیں اور کن لفظوں میں
ی تھیں جنھیں حضورؐ نے طلاقِ رجعی مان لیا۔

ذیلاً یہ مختلف روایتیں پچھلے اوراق میں گذر چکی ہیں
ر سہولتِ فہم کے لئے یہاں بھی انھیں دہرا لیجئے۔

(۱) ایک روایت مسند احمد کی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ
ق رکانۃ طلق امراتہٗ ثلثاً (رکانہ نے بیوی کو
ن طلاقیں دی تھیں) اور یہ بھی وضاحت ہے کہ ایک
ی مجلس میں دیں۔

(۲) دوسری وہ روایت ہے جسے ابن جریج کے حوالہ سے
وداؤد نے نقل کیا ہے اور اس میں تین ہی طلاقوں کا ذکر
ہے لیکن اس میں طلاق دینے والا بجائے رکانہ کے ان کے باپ
بد یزید کو بتا گیا ہے۔ گویا رکانہ کی ماں کو رکانہ کے
پ نے طلاق دی تھی۔ پھر مطلقہ یعنی رکانہ کی ماں حضورؐ کی
دمت میں فریاد لے کر آئیں اور حضورؐ نے عبد یزید کو
کم دیا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لو۔

(۳) تیسری روایت وہ ہے جسے ابوداؤد نے اس دوسری
روایت کے بعد ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ طلاق دینے والے رکانہ
کے باپ نہیں خود رکانہ تھے اور انھوں نے تین طلاقیں
نہیں بلکہ طلاقِ بتہ دی تھی۔ یہیں ابوداؤد یہ بھی تنبیہ کر
گئے ہیں کہ قابلِ اعتماد یہی بتہ والی روایت ہے کیوں کہ
اسے رکانہ کے گھر والوں نے روایت کیا ہے جو باہر والوں
سے زیادہ بہتر جان سکتے تھے کہ گھر کے اندر کیا واقعہ
کس طرح پیش آیا۔

بتہ کی تفصیل و تشریح کے لئے قارئین ایک بار پھر
پچھلے اوراق اُلٹ کر دیکھ لیں۔ یہی بتہ والی روایت حدیث
کی چھ سات کتابوں میں نقل ہوئی ہے اور صاحبِ مشکوٰۃ
ہی نے اسے چار کتابوں کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

اب ہم اس پر دو رُخ سے بحث کریں گے:۔

ایک یہ کہ امام بخاریؒ اور حافظ منذریؒ اور جن
معدودے چند حضرات نے اس حدیث کے مضطرب ہونے
کا دعویٰ کیا ہے ان سے چوک ہوئی ہے۔ حدیث مضطرب
نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر مضطرب مان بھی لیں تو اس کا حاصل
وہ نہیں ہوگا جو حافظ ابن قیم نے سمجھا اور ان کی تقلید میں
بعض اور حضرات سمجھ رہے ہیں یعنی یہ کہ بتہ والی روایت
تو ردّی کی ٹوکری میں ڈال دو اور ثلث والی روایت سے
حجت پکڑنے لگو۔ اس کے برخلاف حاصل یہ ہوگا کہ اس
واقعے کی تمام روایتیں ایک طرف رکھ دی جائیں گی اور
کوئی بھی ان سے استدلال نہیں کر سکے گا۔

پہلا رُخ

حدیث مضطرب کی تعریف مختصراً یہ ہے کہ ایک ہی
واقعے یا حکم کے بارے میں متعدد راویوں سے ایسا ہی
مختلف مضمون نقل ہوا ہو جیسا یہ رکانہ کے واقعے میں
نقل ہوا ہے اور کوئی معقول وجہ ترجیح ایسی موجود نہ ہو
کہ ان میں سے کوئی ایک روایت صحیح قرار دے کر باقی
کو ضعیف قرار دے دیا جائے۔ اگر ایسی وجہ ترجیح
موجود ہو گی تو اضطراب ختم ہو جائے گا اور راجح روایت
کو لے کر مرجوح روایات کو شاذ و منکر کے خانے میں رکھ
دیا جائے گا۔

نیز یہ نکتہ بھی ملحوظ رکھنے کے قابل ہے کہ اضطراب
کبھی سندوں میں ہوتا ہے کبھی متنوں میں۔ اساتذہ مثلاً[1]

---

[1] یہاں کوئی صاحب ناک منھ نہ بنائیں کہ لیجئے میاں عامر بھی بخاریؒ
منذری جیسے اساطین کی فنی خطائیں پکڑنے لگے۔ عامر صرف ناقل ہے
گرفت کرنے والے تو اصلاً وہ اساطین ہیں جو فن میں ان بزرگوں سے
کم نہیں ہیں۔ عامر کو آپ جاہلِ مطلق بھی کہہ لیں تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔

علامہ الجزائری جیسے حضرات وضاحت کرتے ہیں کہ سندوں کے اضطراب کی تشخیص تو یقیناً محدثین ہی کا منصب ہے کہ وہ سندوں کی لطیف خامیوں اور علتوں کو دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں لیکن متون کے اضطراب کی تشخیص فقہاء مجتہدین کا منصب ہے کہ معانی و مطالب کے میدان کی شہسواری وہی کرتے ہیں۔

اس نکتے سے کوئی کتنا ہی جلے مگر بہرحال یہ ایک حقیقت ہے جس کا تلخ گھونٹ غیر مقلد حضرات کو گلے سے اُتارنا ہی پڑے گا۔ تاہم وہ پیشانی پر شکن نہ ڈالیں ہم طریق محدثین کو بھی اپنی بحث میں ملحوظ رکھیں گے۔ واللہ المعین۔

مسند احمد والی روایت

اس روایت کی سند یہ ہے کہ ابن اسحاق، داؤد بن الحصین سے اور داؤد بن الحصین، عکرمہ سے روایت کرتے ہیں۔

ابن اسحاق کا حال یہ ہے کہ اسماء الرجال کی کوئی بھی کتاب اٹھا کر دیکھ لیجئے اس میں ان کا ترجمہ کافی طویل ملے گا اور پتا چلے گا کہ ایک طرف انھیں قابل اعتماد ماننے والے بہت ہیں تو دوسری طرف انھیں ساقط الاعتبار ماننے والے بھی بہت ہیں۔ امام مالکؒ جیسا شخص ان کے بارے میں کہتا ہے کہ ابن اسحاق دجالوں میں کا ایک دجال ہے۔ اگر میں حجر اسود اور باب الکعبہ کے درمیان کھڑا ہو کر حلف کروں کہ وہ پرلے سرے کا جھوٹا دجال ہے تو میرا حلف جھوٹا نہ ہوگا۔ غرض ان کی شخصیت شدید متکلم فیہ بن گئی ہے اور رجال کے طومار پر اہل علم کے متعدد گروہ بن گئے ہیں۔ ایک وہ جو انھیں ثقہ سمجھتا ہے۔ دوسرا وہ جو انھیں صرف تاریخی واقعات کے بیان میں لائق اعتماد مانتا ہے مگر حدیث کے بارے میں نہیں۔ تیسرا وہ جو ان کی روایتوں کو صحیح تو مانتا ہے مگر حجت پکڑنے کے قابل نہیں سمجھتا جب تک کہ کوئی اور متابع اور شاہد موجود نہ ہو۔ امام احمدؒ کی رائے یہ ہے کہ ان پر اس وقت بھی اعتبار ہوگا جب کہ ان کی روایت کا کوئی شاہد و متابع موجود نہ ہو لیکن اس وقت نہیں ہوگا جب ان کی روایت کے خلاف کوئی روایت موجود ہو۔ یہ سب حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں جمع کر دیا ہے۔

اس سے اندازہ کر لیجئے کہ مسند احمد والی روایت خود امام احمدؒ کے معیار سے ساقط الاعتبار ہو گئی۔ اس روایت میں محمد بن اسحاق تین طلاقوں اور مجلس واحدہ کی بات کرتے ہیں جب کہ دوسری روایات بتہ کی موجود ہیں، اور مجلس کا ان میں مطلق ذکر نہیں۔ نیز ان سے ثابت ہو گیا ہے کہ طلاق ایک ہی دی گئی تھی نہ کہ تین۔

بہرحال یہ تو ماننا پڑے گا کہ جب ابن اسحاق کی ثقاہت پر اتفاق نہیں ہے تو ان کی روایات سب کے لئے حجت نہیں ہو سکتیں حالانکہ زیر بحث مسئلہ میں ایسی ہی حدیثوں سے استدلال منصفانہ ہو سکتا ہے جن پر جمہور امت بھروسا کر سکیں۔

دوسرے راوی داؤد الحصین کے بارے میں ہم نقل ہی کر آئے ہیں کہ امام بخاریؒ کے استاذ مدینی اور بعض دیگر اساتذہ نے تنبیہ کی ہے کہ جب یہ عکرمہ سے روایت کریں تو ہوشیار رہنا۔ آنکھیں بند کر کے اعتماد نہ کر لینا۔ زیر بحث روایت میں آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ داؤد عکرمہ سے روایت کر رہے ہیں۔

مزید یہ کہ ہر سلیم الطبع غور کرے طلاق گھر کے اندر دی گئی۔ اس روایت کے راویوں میں کوئی نہیں جو رکانہ کے اہل بیت میں ہو۔ انھوں نے جو کچھ نقل کیا ہے اِدھر اُدھر سے سُن کر نقل کیا ہے۔ اگر خود رکانہ کے گھر والے صحیح صحیح واقعہ بیان نہ کرتے تب تو یہ تسلیم کیا جا سکتا تھا کہ ان گھر کے باہر والوں کو بھی ٹھیک ہی بات پہنچ گئی ہو گی لیکن گھر والوں کی تصریح جب سامنے آ گئی تو پھر کیا گنجائش رہی کہ اسے نظر انداز کیا جائے اور اُس بیان کو درست سمجھا جائے جو اس سے مختلف ہو۔

اِن وجوہ سے یہ مسند احمد والی روایت ذرا بھی لائقِ اعتناء نہیں ہے اور اسی لئے خود امام احمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔

ابن جُریج والی روایت

اسے ہم نمبر ۲ پر بیان کر آئے۔ اس میں ایک کمزوری تو یہی ہے جس کی ابوداؤد نے نشاندہی کی ہے کہ روایت کرنے والے اہلِ خانہ نہیں۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ بجائے رکانہ کے ان کے باپ عبد یزید کو صاحبِ واقعہ بنا دیا گیا ہے حالانکہ عبد یزید نے اسلام کا زمانہ ہی نہیں پایا اور جملہ روایات وضاحت کرتی ہیں کہ واقعہ رکانہ کا ہے نہ کسی اور کا تیسری خرابی یہ ہے کہ ابن جریج کسی متعین راوی کا نام نہیں لیتے بلکہ یوں فرماتے ہیں کہ مجھے بعض بنی ابی رافع نے خبر دی۔

ان نمایاں خامیوں کی بنا پر یہ روایت کسی بھی درجے میں لائق اعتبار نہ رہی۔ حتیٰ کہ امام ابن قیمؒ بھی اسے کم سے کم ضعیف تو مانتے ہی ہیں۔ رہا وہ علم کلام جسے ابن قیمؒ سے مولانا حامد علی نے نقل کیا ہے تو وہ بھی بے نتیجہ ہی ہے۔ ذرا غور فرمائیے۔ ابوداؤد یہ کہتے ہیں کہ بتّہ والی روایت ثلٰث والی روایت سے زیادہ صحیح ہے تو ابن قیمؒ اس پر یہ فرماتے ہیں کہ حدیثیں دونوں ضعیف ہیں۔ ابوداؤد اگر ایک کو دوسری کے مقابلے میں زیادہ صحیح کہہ رہے ہیں تو ان کا منشاء یہ نہیں کہ یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہے بلکہ منشاء یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دوسری ضعیف سے کچھ کم ضعیف ہے۔

چلئے مان لیا لیکن جب دوسرے قوی دلائل سے ثابت ہو رہا ہے کہ بتّہ والی روایت صحیح ہے اور باقی سب غلط تو پھر اس نکتہ سنجی سے کیا ملا۔

دو صریح غلطیاں جو یہاں امام قیمؒ نے کی ہیں انھیں بھی دیکھ لیجئے۔ مولانا حامد علی ان غلطیوں کا ادراک و احساس کئے بغیر بڑے شوق سے ابن قیم کا استدلال نقل کر گئے اور یہ سمجھا کہ اس سے انھیں تقویت پہنچی حالانکہ بات کچھ اور ہے۔ ہم براہ راست اغاثۃ اللہفان سے نقل کرنے کے بجائے مولانا حامد علی کے مقالے ہی سے وہی اُردو ترجمہ نقل کر کے گفتگو کریں گے جو مولانا نے ابن قیم کی عبارت کا کیا ہے۔
ابن قیم فرماتے ہیں:۔

> "ابوداؤد نے حدیث ابن جریج پر حدیث البتّہ کو
> اس لئے ترجیح دی ہے کہ انھوں نے ابن جریج کی حدیث
> کو ایسی سند سے روایت کیا ہے جس میں ایک مجہول
> راوی ہے۔"

حیرت ہوتی ہے کہ ابن قیمؒ کے آگے ابوداؤد کھلی ہوئی ہے اور امام ابوداؤدؒ نے جو وجہ ترجیح بیان کی ہے وہ بھی ان کے سامنے ہے لیکن وہ اسے نظر انداز کر کے اپنی طرف سے ایک وجہ امام ابوداؤدؒ کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اور اس کی بنیاد پر عمارت اٹھاتے چلے جاتے ہیں۔ اللہ ان کے مراتب اُخروی میں اضافہ فرمائے وہ تو جا چکے۔ ان کے علم کلام کو آنکھیں بند کر کے نقل کرنے والے حضرات ذرا ابوداؤد میں وجہ ترجیح پر نظر ڈالیں۔ امام ابوداؤدؒ نے یہ ارشاد فرمایا۔

> "البتّہ والی روایت ثلٰث والی روایت کے مقابلہ
> میں اس لئے قوی ہے کہ کسی شخص کا بیٹا اور اس کے
> گھر والے دوسروں کی بہ نسبت زیادہ صحیح طور پر جان
> سکتے ہیں کہ طلاق کیسے کن لفظوں میں دی گئی (لأن ولدہ
> والرجل واھلہ اعلم بہ)۔"

گویا ابوداؤد یہ نہیں کہہ رہے ہیں کہ چونکہ ابن جریج نے ایک مجہول راوی سے روایت کیا ہے اس لئے انکی روایت ساقط الاعتبار ہے بلکہ یوں کہہ رہے ہیں کہ گھر کے اندرونی واقعات اہلِ خانہ ہی زیادہ صحیح جان سکتے ہیں۔ کیا ان دونوں باتوں کا فرق کچھ اتنا دقیق ہے کہ ابن قیم جیسے ذکی بھی نہ سمجھ سکے ہوں؟ معمولی عقل و فہم کا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ اگر ابن جریج بجائے کسی مجہول اور نامعلوم الاسم آدمی سے روایت کرنے کے معروف اور معلوم الاسم آدمی سے روایت کرتے ۔۔ مثلاً یوں کہتے کہ مجھ سے طلحہ

نے بیان کیا ہے تب بھی ابوداؤد کا استدلال اپنی جگہ قائم رہتا۔ روایت کو مرجوح قرار دینے کی وجہ راوی کا مجہول ہونا نہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ اہلِ خانہ میں سے نہیں ہے کون صاحبِ انصاف ہے جو گھریلو نوعیت کے واقعات میں اس وجہِ ترجیح کو غلط قرار دے سکے۔ ابنِ قیم پر چونکہ اپنی قائم کردہ رائے کو صحیح ثابت کرنے کا جذباتی غلبہ ہوگیا تھا اس لئے انھوں نے ابوداؤد کی اصل وجہِ ترجیح کو نظرانداز کردیا۔ اسے نظرانداز کرنے کا فائدہ یہ ہوا کہ اب وہ نہایت اطمینان سے یہ فرما رہے ہیں کہ جو روایت مسند احمد میں محمد اسحاق کی سند سے آئی ہے اس سے ابوداؤد نے کوئی تعرض نہیں کیا نہ اپنی کتاب میں اسے بیان کیا۔ وہی ان دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح ہے۔ ابنِ قیم کا مطلب یہ ہے کہ دیکھو اس مسند احمد والی روایت میں تو کوئی راوی مجہول نہیں۔ اور امام ابوداؤدؒ چونکہ راوی کی مجہولیت ہی کی بنا پر ابن جریج والی روایت کو مرجوح قرار دے رہے تھے لہٰذا ان کے نقطۂ نظر سے بھی یہ روایت زیادہ قوی ہے۔ حالانکہ ہم کہتے ہیں ابوداؤد کا اس روایت سے تعرض نہ کرنا اور اسے اپنی کتاب میں نہ لینا صاف طور پر اس لئے ہے کہ جو وجہ ناقابلِ اعتماد ہونے کی انھوں نے ابن جریج والی روایت کے لئے بیان کی وہی یہاں بھی موجود ہے۔ یہاں بھی واقعہ بیان کرنے والے گھر سے باہر کے لوگ ہیں اہلِ خانہ نہیں ہیں۔ جب اہلِ خانہ کی بیان کردہ قابلِ اطمینان روایت مل گئی تو اب کیوں ابوداؤد ان روایتوں کو قابلِ التفات سمجھیں جو غیر اہلِ خانہ نے بیان کیں اور ان کی سند میں محمد بن اسحاق جیسے متکلم فیہ راوی بھی موجود ہیں۔

بات بڑی اہم ہے اس لئے ایک بار اسے ہم فنی زبان میں بھی دہرائیں گے۔

امام ابوداؤد ابن جریج کی روایت کو معلول قرار دیتے ہیں۔ علت یہ بیان فرماتے ہیں کہ اس میں گھر سے باہر کے لوگوں نے جو واقعے کے وقت مقامِ واقعہ پر موجود نہیں تھے ایک ایسا بیان دیا ہے جو واقعے کے وقت موجود گھر والوں کے بیان سے مختلف ہے۔ اعتبار ان کا نہیں کیا جاسکتا جب کہ واقعہ گھریلو نوعیت کا ہے معتبر گھر والے ہی ٹھیریں گے جو یہ بیان کرتے ہیں کہ رکانہ نے طلاقِ بتہ دی تھی۔

یہ علت روایت کو ساقط الاعتبار قرار دینے کے لئے کافی معقول تھی۔ ابن قیم اسے رد نہیں کرسکے۔ اب مشکل یہ تھی کہ یہ علت تو مسند احمد والی روایت میں بھی پائی جا رہی ہے۔ وہ بھی امام ابوداؤد کے بجا اعتراض کے مطابق معلول ہی ہے۔ اس مشکل کا حل خدا جانے کس طرح انھوں نے یہ نکالا کہ ابوداؤد کی طرف اس بات کی نسبت کردی جو انھوں نے کہیں بھی نہیں کہی۔ یعنی یہ کہ ابوداؤد ابن جریج کی روایت کو اس لئے معلول قرار دے رہے ہیں کہ اسمیں ایک مجہول راوی ہے۔ اس غلط انتساب کے بعد ابن قیم کو یہ کہنے کا موقعہ مل گیا کہ مسند احمد والی روایت ابوداؤد کی دونوں روایتوں سے قوی ہے کیونکہ اس میں تو کوئی مجہول راوی ہے ہی نہیں۔ نیز انھیں یہ بھی کہنے کا موقع مل گیا کہ دیکھ لیجئے امام ابوداؤد اس مسند احمد والی روایت سے تعرض نہیں کرتے یعنی اسے وہ بھی معلول قرار نہیں دیتے۔ اب اہلِ علم انصاف فرمائیں کیا یہ منطق قابلِ تسلیم ہوسکتی ہے۔ کیا مسند احمد والی روایت بھی ابوداؤد کے نزدیک معلول قرار نہیں پاتی جب کہ صریحاً اس میں بھی وہی علت پائی جارہی ہے جو ابن جریج والی روایت میں پائی جارہی تھی یعنی راوی کا اہلِ بیت میں سے نہ ہونا؟

ابن قیم نے یہیں ایک اور بھی خطا کھائی۔ یہ خطا مولانا حامد علی کی نقل کردہ عبارت ہی میں موجود ہے مسند احمد والی روایت کی کمزوری ابن قیم کے علم میں بھی جس کا اعتراف بھی کہیں کہیں دبے الفاظ میں وہ کرگئے ہیں مثلاً اسی جگہ انھوں نے یہ تو کہدیا کہ مسند احمد کی روایت ابوداؤد کی دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح ہے لیکن یہ

دعویٰ نہیں کرسکے کہ وہ فی نفسہ اصطلاح فن کے اعتبار سے بھی "صحیح" ہے۔ ابوداؤد کی دونوں روایتوں کو وہ ضعیف کہہ رہے ہیں اور یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ ابوداؤد نے جب ان میں سے ایک روایت کو نسبتاً اصح (زیادہ صحیح) کہا تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ انھوں نے اس پر صحیح کا حکم لگایا بس اتنا ثابت ہوا کہ دوسری ضعیف روایت کے مقابلے میں یہ کچھ کم ضعیف ہے۔ تو اسی جگہ ابن قیمؒ کے قول کا بھی مطلب یہ نکلا کہ مسند احمد والی روایت میں ان دونوں روایتوں سے کم ضعف ہے۔ یہ نہیں نکلا کہ اس میں ضعف ہے ہی نہیں۔

بہرحال مسند احمد والی روایت کی کمزوری وہ جانتے تھے اسی لئے اس کی ضرورت محسوس کر رہے تھے کہ اسکی تائید میں کوئی متابع اور شاہد لائیں۔ معلوم ہے کہ شاہد مل جانے سے ضعیف روایت کو تقویت پہنچ جاتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے نہایت اطمینان سے کہدیا کہ ابن جریج کی روایت مسند احمد والی روایت کے لئے شاہد ہے۔

حالانکہ ہم سے کہیں زیادہ انھیں اس فنی قاعدے کا علم رہا ہوگا کہ شاہد کچھ نہ کچھ جاندار ہونا چاہیئے ورنہ وہ قطعاً بے کار ہوگا۔ ایک ضعیف روایت کو اس سے بڑھ کر ضعیف روایت تقویت نہیں پہنچا سکتی۔ لیکن یہ جانتے ہوئے بھی انھوں نے ابن جریج والی اس روایت کو بطور شاہد پیش کر دیا جو عقل اور نقل دونوں اعتبار سے ساقط الاعتبار ہے اور ابن قیم بھی کسی طرح اسے جاندار ثابت نہیں کر سکے ہیں۔ یہ کم و بیش ایسا ہی ہوا جیسے کسی بیمار کو سہارے سے چلانے کے لئے ایک مفلوج آدمی پیش کر دیا جائے جو خود بھی چلنے سے معذور ہو' یا ایسا ہوا جیسے ایک مشتبہ ملزم کی صفائی میں اس سے بڑھ کر مشتبہ گواہ بلا لیا جائے۔ ابن جریج کی روایت تو دوسری مذکورہ وجوہ کے علاوہ مجرد اس ایک وجہ سے بھی ساقط الاعتبار ہے کہ اس میں واقعۂ طلاق کو رکانہ اور ان کی بیوی کے بجائے ان کے ماں باپ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے حالانکہ ہم بتا چکے ہیں رکانہ کے باپ عبد یزید کو اسلام کا زمانہ نہیں ملا

ابن قیم کا مزید سہو

اور دیکھئے۔ ابن قیم اغاثۃ اللھفان میں تو یہ فرماتے ہیں:-

"ہمارے بڑے بڑے شیوخ جو ملل حدیث سے باخبر تھے جیسے امام احمدؒ اور بخاریؒ اور ابوعبیدہؒ وغیرہم انھوں نے حدیث بتہ کو ضعیف ٹھیرایا ہے۔"

اور زاد المعاد میں یہ فرماتے ہیں:-

"ترمذی نے بخاری سے نقل کیا ہے کہ حدیث رکانہ مضطرب ہے کیونکہ کسی روایت میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں کسی میں کہا جاتا ہے کہ ایک دی کسی میں کہا جاتا ہے کہ طلاق بتہ دی۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں۔"

اہل نظر کے لئے اس تضاد کو سمجھنا مشکل نہیں جو ابن قیم کے ان دونوں بیانوں میں پایا جا رہا ہے۔ پہلے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام احمدؒ اور بخاری وغیرہ نے حدیث رکانہ میں نہیں بلکہ صرف بتہ والی روایت میں کوئی علت اور خامی پائی ہے جس کی بنا پر وہ ضعیف ہو گئی دوسرا بیان واضح کر رہا ہے کہ ان بزرگوں نے مجرد بتہ والی روایت میں کوئی علت تشخیص نہیں کی بلکہ رکانہ کا واقعہ بیان کرنے والی تمام روایات کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی بنا پر یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ حدیث رکانہ مضطرب ہے اور مضطرب ضعیف ہی ہوتی ہے۔ پہلے بیان کا حاصل یہ نکلتا تھا کہ صرف بتہ والی روایت کو ضعیف قرار دے کر ایک طرف ڈال دیا جائے اور مسند احمد والی اور جریج والی روایات کو قبول کر لیا جائے جن کے نتیجے میں یہ ثابت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے تین اکٹھی طلاقوں کو ایک قرار دیا تھا۔ اور دوسرے بیان کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جتنی روایتیں رکانہ کا واقعہ بیان کر رہی ہیں ان سب کو طاق پر رکھ دیا جائے اور کوئی بھی ان سے استدلال نہ کرے

بات کچھ پیچیدہ نہیں۔ امام ابن قیم ہی کی نقل کے مطابق جب امام احمد یہ کہتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ کے تمام طُرق (جن جن سندوں سے یہ روایت آئی ہے وہ سب سندیں) ضعیف ہیں تو کیا اس کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جس طریقے (سند) سے یہ مسند احمد میں روایت ہوئی ہے وہ بھی ضعیف ہے۔ اور ابن قیم ہی کی تصریح کے مطابق جب امام بخاریؒ یہ فرماتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ اختلاف بیانی کی وجہ سے مضطرب ہے، تو کیا اس کا مطلب اس کے سوا بھی کچھ ہو سکتا ہے کہ نہ مسند احمد والی روایت کا اعتبار نہ ابوداؤد والی روایتوں کا۔ مولانا حامد علی جیسا آدمی اگر ازراہِ سادہ لوحی یہ سمجھ لے کہ اضطراب کے نتیجے میں فقط بتہ والی روایت بے کار ہوتی ہے مسند احمد والی نہیں تو قابل معافی ہے لیکن ابن قیم یا دوسرا کوئی صاحبِ فن استاد بھی ایسا سمجھے تو اس پر حیرت کرنی ہوگی۔ اضطراب اگر امام احمد بخاری وغیرہ نے بتہ والی روایت کی سند یا متن میں بتایا ہوتا تب تو الگ بات تھی لیکن ایسا ہرگز نہیں۔ ترمذی موجود ہے اٹھا کر دیکھ لی جائے نہ تو اس روایت میں فی ذاتہٖ کسی قسم کا اضطراب ہے، نہ بخاری اور احمد وغیرہ سے ایسی کوئی بات منسوب ہے۔ ایسا اگر ہوتا تو پھر ان بزرگوں کو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہے۔ حدیثِ رکانہ کو مضطرب قرار دینا قطعی طور پر معنی ہی یہ رکھتا ہے کہ امام احمدؒ و بخاریؒ وغیرہ کے نزدیک رکانہ کا واقعہ بیان کرنے والی جملہ روایات میں ایسی کوئی وجہِ ترجیح موجود نہ تھی جس کی بنا پر ایک کو دوسری پر فوقیت دی جائے۔ اگر موجود ہوتی تو اضطراب کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ راجح روایت قبول کر لی جاتی اور باقی روایات کو منکر و شاذ کے خانے میں رکھ دیا جاتا۔ جب وجہِ ترجیح نہ مل سکی اور مضمون میں اختلاف ہے تو انھیں کہنا پڑا کہ حدیثِ رکانہ مضطرب ہے، اس سے جہاں یہ ثابت ہوا کہ ابن قیم جو مسند احمد والی روایت کو ابوداؤد کی بتہ والی روایت کے مقابلے میں زیادہ صحیح اور فائق قرار دے رہے ہیں ان کا یہ فعل خود امام احمد اور بخاری وغیرہ کی تصریح کے خلاف ہے۔ وہیں یہ بھی ثابت ہوا کہ جو دعویٰ انھوں نے اغاثۃ اللہفان میں فرمایا تھا سراسر باطل ہے۔ ان کے اور ہمارے شیوخ و اساتذہ امام احمدؒ اور بخاریؒ وغیرہ حدیثِ بتہ کو ضعیف نہیں ٹھیرا رہے ہیں بلکہ واقعۂ رکانہ بیان کرنے والی تمام روایات کو اضطرابِ مضمون کے باعث ضعیف ٹھیرا رہے ہیں۔ ورق اُلٹ کر نظر ڈالئے۔ امام بخاریؒ نے جب یہ کہا کہ "کسی روایت میں تو تین طلاقوں کا ذکر کیا جاتا ہے" تو صاف طور پر ان کا اشارہ مسند احمد والی ہی رویت کی طرف تھا کیونکہ اسی میں ہے کہ "رکانہ نے بیوی کو تین طلاقیں دیں" اور ابن جریج والی روایت کی طرف بھی تھا کیونکہ اس میں بھی تین ہی کا ذکر ہے۔ لہٰذا بلا ریب ثابت ہو گیا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک یہ روایات بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ اگر ان کے نزدیک یہ سند کے اعتبار سے قابل اعتماد ہوتیں اور بتہ والی روایت کی سند میں کوئی خامی ہوتی پھر تو فن کے معروف اصول کے مطابق بتہ والی روایت کو ساقط الاعتبار قرار دے کر وہ یہ کہتے کہ مذکورہ دونوں روایات صحیح ہیں۔ اضطراب کا پھر جھگڑا ہی کیا تھا۔ اضطراب کا وجود ہی اس پر منحصر ہے کہ امام بخاریؒ و امام احمدؒ کے نزدیک بتہ والی روایت بھی سنداً اتنی ہی مضبوط ہو جتنی دوسری متقابل روایتیں۔

ہمارے بھولے دوست مولانا حامد علی ابن قیم کی خوشہ چینی کرتے ہوئے لکھ تو جاتے ہیں :-

"امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے حدیثِ بتہ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا وہ مضطرب ہے کیونکہ اس میں کبھی ثلاثاً آتا ہے اور کبھی واحدۃً۔ حافظ منذری بھی اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کی سند اور متن دونوں میں اضطراب ہے" (صفحہ ۱۲۵)

لیکن ذرا نہیں سمجھتے کہ وہ کتنی مضحکہ خیز بات لکھ گئے حدیثِ بتہ اور حدیثِ رکانہ کا فرق ہمارے

ست کے دماغ سے محو ہو گیا۔ وہ اب سمجھ لیں کہ حدیثِ
ہ تو اس خاص روایت کا نام ہے جس میں رکانہ کے
روالوں نے یہ بیان کیا ہے کہ رکانہ نے طلاقِ بتّہ
ی تھی۔ اور حدیث رکانہ کا لفظ جب محدثین بولتے
یں تو ان کا روئے سخن کسی ایک روایت کی طرف نہیں
تا بلکہ اُن تمام روایات کی طرف ہوتا ہے جن میں
انہ کا قصّہ بیان ہیں ہے۔ چنانچہ امام ترمذیؒ نے امام
اریؒ سے سوال حدیثِ رکانہ کے بارے میں کیا تھا
ریثِ بتّہ کے بارے میں نہیں۔ امام بخاریؒ کا جواب
اس پر ناطق ہے۔ کیا سر کی آنکھوں سے نظر نہیں
رہا ہے کہ حدیثِ بتّہ میں تو فقط ایک ہی بات کہی گئی
ہے کہ رکانہ نے طلاقِ بتّہ دی۔ جب بخاریؒ یہ فرماتے
ہیں کہ "اس میں کبھی ثلاثاً آتا ہے کبھی واحدۃً" تو
اہتہً معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کے ارشاد کا تعلق حدیث
ہ سے نہیں حدیث رکانہ سے ہے۔ حدیث رکانہ یعنی
قعۂ رکانہ بیان کرنے والی متعدد روایات ہی میں
اختلافِ بیان پایا جا رہا ہے اور اسی اختلاف کا
م فن میں "اضطراب" ہے۔

اسی طرح جب حافظ منذریؒ سند اور متن کے
طراب کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا روئے سخن حدیثِ بتّہ
طرف نہیں حدیثِ رکانہ کی طرف ہوتا ہے۔ حدیثِ
کی سند بھی اور متن بھی دونوں چیزیں موجود ہیں خورد
ن لگا کر دیکھ لیجئے اس میں کہیں اضطراب کا نام و نشان
ں ہے۔ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ امام بخاریؒ کی طرح
فظ منذریؒ کا بھی یہی مقصود ہے کہ واقعہ رکانہ بیان
رنے والی جتنی روایات آئی ہیں ان کی سند میں اور
ن میں اضطراب اور ٹکراؤ واقع ہو رہا ہے۔ اس
صحیح ترین صورتِ واقعہ کی موجودگی میں بھی اگر ہمارے
لانا حامد علی یہ نہ سمجھ سکے کہ بخاری سے ان کے شاگرد
مذی کا سوال حدیثِ بتّہ کے بارے میں نہیں حدیث
انہ کے بارے میں تھا تو بتائیے اس سادہ لوحی کا کسی
کے پاس کیا علاج ہے۔ حد ہے جب وہ یہ الفاظ حوالۂ
قلم کرتے ہیں:۔

"وہ (امام ترمذیؒ) امام بخاریؒ کے علاوہ امام احمدؒ
کے حوالے سے بھی فرماتے ہیں کہ انّ طُرُقَہٗ ضعیفۃٌ"
(اس کی سب سندیں ضعیف ہیں)

اس وقت بھی ادراک نہیں کرتے کہ میں کیا کہہ رہا
ہوں۔ حدیثِ بتّہ تو واقعۂ رکانہ کا محض ایک طریق
ہے۔ جب امام احمدؒ نے یہ کہا کہ اس کے تمام طریق
ضعیف ہیں تو بداہۃً اس کا مطلب یہ ہوا کہ حدیثِ
رکانہ یعنی قصۂ رکانہ جن جن طریقوں (سندوں) سے
نقل ہوا ہے وہ سب ضعیف ہیں۔ اس میں خود مسند احمد
والا طریقہ بھی آ گیا اور ابن جریج والا بھی۔ پھر منقولہ
عبارت پر ایک نظر ڈال کر دیکھئے "بھی" کا لفظ صاف
ظاہر کر رہا ہے کہ خود حامد علی صاحب کے نزدیک بھی امام
ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے جو کچھ نقل فرمایا وہی امام احمدؒ
سے بھی نقل فرمایا۔ تو نتیجہ اس کے سوا کیا نکلا کہ امام احمدؒ
کی طرح امام بخاریؒ نے بھی حدیثِ رکانہ کے تمام ہی طرق
کو اضطرابِ مضمون کے باعث ضعیف کہا تھا نہ کہ صرف
حدیثِ بتّہ والے طریق کو۔

سخن شناس نئی دلبرا خطا اینجاست

خلاصۂ بحث

یہاں تک کی بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام بخاریؒ
ہوں امام احمدؒ ہوں حافظ منذریؒ ہوں کسی بھی استادِ فن
نے حدیثِ رکانہ کو سندوں کے اعتبار سے ضعیف قرار نہیں
دیا۔ خصوصاً بتّہ والی روایت کی سند میں تو اس معمولی
کلام کے علاوہ کوئی کلام ہی نہیں جس کا شافی جواب ہم
شروع میں دے آئے ہیں۔ ان حضرات نے صرف اضطراب
کا حکم اختلافِ مضمون کے اعتبار سے لگایا۔ اب ہم ایک
بات تو یہ کہیں گے کہ اضطراب فی الحقیقت ہے ہی نہیں
اصولِ فن کے اعتبار سے اضطراب صرف اس صورت

میں مسلم ہوتا ہے جب تمام روایات میں معنوی مطابقت
پیدا ہوسکتی جا سکے۔ یہاں فقہائے کرام نے مطابقت پیدا کی
ہے اور جیسا کہ ہم ذکر کر آئے متن (مضمونِ حدیث) کا میدان
فقہاء کا ہے محدثین کا نہیں۔ فقہاء کہتے ہیں کہ رکانہ نے
طلاقِ بتہ دی تھی۔ یعنی یا تو یوں کہا تھا کہ تجھ پر طلاقِ بتہ
یا "طلاق طلاق طلاق" تین بار کہے گئے تھے۔ دونوں ہی
صورتیں ایسی ہیں جنھیں کوئی بھی ناقل بہ ایں طور بیان
کر سکتا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں۔ چنانچہ
مسند احمد والی روایت ہو یا ابن جریج والی۔ اس میں اگر
راوی نے یہ کہا ہے کہ رکانہ نے تین طلاقیں دیں تو اسے
جھٹلانے کے بجائے یہ تاویل کرنا بالکل آسان ہے کہ واقعے
کو اس نے سطحی انداز میں بیان کر دیا۔ سطحی اعتبار سے تو
بہر حال رکانہ نے تین ہی طلاقیں دی تھیں کیونکہ لفظِ بتہ
بھی طلاقِ ثلٰث ہی کے لئے مستعمل تھا لہٰذا راوی نے کوئی
غلط بیانی نہیں کی۔ البتہ رکانہ اور رسول اللہ ﷺ کی گفتگو
سے چونکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ رکانہ نے صریح تین
طلاقیں نہیں دی بلکہ ان میں ابہام تھا اور ابہام کی صورت
میں نیت اور ارادے کی تحقیق قرینِ قیاس ہے لہٰذا جب
رکانہ نے قسم کھائی کہ میں نے ایک کی نیت کی تھی اور حضورؐ
نے دوبارہ بھی قسم دلا کر اس کی تصدیق کر لی تو ثابت ہو گیا
کہ صورۃً اور ظاہراً تین نظر آنے والی طلاقیں حقیقت
میں تین نہیں تھیں بلکہ ایک ہی تھی۔ لہٰذا رجوع کی اجازت
ایک طلاق پر ملی تین پر نہیں ملی۔

یہ ہے فقہاء کی کوشش تطبیق جس کے بعد کسی روایت
کو ردّی کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن اگر اس تطبیق
کو کوئی پسند نہ کرے تو ہم عرض کریں گے کہ مسند احمد والی
روایت تو اس لئے ساقط الاعتبار ہے کہ ایک تو خود امام
احمد اس کے خلاف مذہب رکھتے ہیں۔ دوسرے وہ اسے
خود ہی ضعیف بھی قرار دے رہے ہیں۔ تیسرے اس میں محمد
بن اسحاق ہیں جن کی ثقاہت پر اتفاق نہیں۔ چوتھے اس
میں داؤد الحصین عکرمہ سے روایت کر رہے ہیں اور اس
طریق کو بعض اساتذہ نے مخدوش بتایا ہے۔ پانچویں
اس میں گھر سے باہر کے لوگ عین گھریلو واقعے کی روایت
اس طرح بیان کر رہے ہیں جو صاحبِ واقعہ کے بیٹے اور اہلِ خانہ
کے بیان سے مختلف ہے۔ اس خامی کو امام ابوداؤدؒ جیسے
ماہرِ فن نے علت قرار دیا ہے لہٰذا یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ
یہ کسی عامر جیسے نالائق کی دماغی اُپج ہے۔

اور ابن جریج والی روایت کے ساقط الاعتبار
ہونے کی بھی ایک وجہ تو یہی آخری وجہ ہے جس کی امام
ابوداؤد نے نشاندہی بھی کر دی ہے دوسری وہ وجوہ ہیں
جن کا ہم پیچھے ذکر کر آئے۔ لہٰذا وہ دونوں روایتیں ساقط
الاعتبار ہوئیں جن کی بنا پر یہ گمان کیا جا رہا تھا کہ حدیثِ
رکانہ مضطرب ہے۔ مضطرب کہاں رہی جب میدان میں
اکیلی بتہ والی روایت باقی رہ گئی۔ اس کی نہ سند میں کوئی
اضطراب ہے نہ متن میں۔ اور جیسا کہ ہم شروع میں تفصیل پیش
کر آئے اس کی صحت پر مُہرِ تصدیق متعدد اربابِ فن
لگا چکے ہیں حتیٰ کہ علامہ شوکانی تک اعتراف کر گئے ہیں کہ
قصۂ رکانہ میں پایۂ ثبوت کو پہنچنے والی روایت یہی بتہ
والی روایت ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ امام بخاریؒ یا حافظ
منذریؒ وغیرہ کا دعوۂ اضطراب صحیح نہیں کیونکہ اختلاف
پیدا کرنے والی روایات فن کی کسوٹی پر کھوٹی نکل گئیں اور
واحد مضمون والی روایت قوی دلائل سے ترجیح پا گئی۔

بصورتِ تسلیم

اب فرض کیجئے ہم مان لیتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ مضطرب
ہی ہے لیکن ابن قیم اور ان کے مقلدین کا یہ تصور کر لینا
قطعاً بے بنیاد ہے کہ امام بخاریؒ وغیرہ نے صرف بتہ والی
روایت پر اضطراب کا حکم لگایا۔ ہم ابھی ثابت کر آئے ہیں
کہ ان کا روئے سخن رکانہ کا واقعہ بیان کرنے والی تمام
روایات کی طرف تھا تنہا حدیثِ بتہ کی طرف نہیں۔ اور
ہر شخص کھلی آنکھوں سے خود بھی دیکھ سکتا ہے کہ حدیثِ بتہ
کے متن یا سند میں اضطراب کی پرچھائیں بھی نہیں۔ پھر

ِہ اس کے سوا کیا حاصل ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ کی رائے
اصرار کرنے والے واقعۂ رکانہ کی جملہ روایات کو رد کی
ن جن سے نہ وہ دلیل پکڑ سکتے ہیں نہ ہم۔ یہ انتہائی غیر عالمانہ
غیر سنجیدہ بات ہے کہ امام بخاریؒ کا روئے سخن متعین
جانے کے بعد بھی کوئی شخص یہ کٹ حجتی کرے کہ بتہ والی
ایت تو بیکار ہو گئی اور مسند احمد والی یا ابن جریج والی
ع سلامت ہے۔ یہ لغویات ناواقفانِ فن اور نافہموں
کہنے کی ہے۔ اہلِ فن کے لئے اس کی لغویت ظاہر و باہر ہے۔

درتہ

قدرتاً سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ابن قیمؒ جیسے علامہ
باوجود اخلاصِ نیت کے ایسی موٹی غلطیاں کیسے کیں۔
کا جواب ان لوگوں کے لئے مشکل نہیں جو انسانی
ات پر کچھ نظر رکھتے ہیں۔
مشہور مثل ہے ڈوبتے کو تنکے کا سہارا۔ ایک ذی فہم
ن جب دریا سے باہر کھڑا ہو تو وہ یقین کے ساتھ کہہ
اہے کہ طوفان میں گھرے ہوئے کسی آدمی کو بالشت بھر
ی ڈوبنے سے نہیں بچا سکتی لیکن یہی ذی فہم اگر طوفان
پنس جائے اور اس وقت گز بھر کے فاصلے پر اسے
ت بھر کی ٹہنی نظر آئے تو وہ فطرتاً اس کی طرف سہارے
لئے لپکے گا۔ اِس وقت اس کی پہلی والی فہم جبلّت
لع ہو جائے گی۔
ابن قیم زیرِ بحث مسئلہ میں تقریباً اسی تمثیل کا مصداق
۔ انھوں نے کسی وجہ سے یہ رائے پسند فرمالی ہے کہ
اکھٹی طلاقیں تین نہیں ہونی چاہئیں۔ اب وہ
ہیں کہ جمہور امت کی رائے اس کے خلاف ہے
ن کے پاس اپنی رائے کے حق میں بہت سی حدیثیں
متعدد صحابہؓ کے فتوے موجود ہیں۔ اس کے برعکس
یم کے پاس اپنی رائے کے حق میں کسی صحابی کا فتویٰ
۔ صرف دو حدیثیں ہیں جو کسی نہ کسی طرح ان کا سہارا
ہیں۔ ایک طاؤس کی روایت کردہ ابن عباسؓ

والی اور ایک حدیثِ رکانہ۔ حدیثِ رکانہ میں مشکل یہ
پیش آگئی ہے کہ اس کے مختلف طُرُق میں ایک طریقہ
(وہی بتہ والا) جمہور کے حق میں جارہا ہے البتہ دو طریقے
(ایک مسند احمد والا اور ایک ابن جریج والا) ان کے
حق میں کام آسکتا ہے۔ اب قدرتی بات ہے کہ وہ ایک
طرف یہ کوشش کریں گے کہ جمہور امت والی روایات کو
یا تو ضعیف ثابت کر دیں یا ان کے معانی کو اپنے مفید
مطلب بنائیں۔ دوسری طرف یہ کوشش کریں گے کہ ان
کے حق میں جانے والی مذکورہ دونوں حدیثیں زیادہ سے
زیادہ قوی مان لی جائیں۔ ان دوگونہ کوششوں میں ان کا
اخلاص اپنی جگہ باقی ہے اور کارفرمائی صرف نفسیات
کی ہو رہی ہے۔ وہ سوچتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اپنی صحیح
میں حدیثِ بتہ والے طریقے کو پسند فرمایا۔ اب امام ترمذیؒ
اگر اپنے استاد بخاریؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ حدیثِ رکانہ
میں اضطراب ہے تو عین ممکن ہے کہ حدیثِ رکانہ سے بخاری
کی مراد یہی حدیثِ بتہ ہو اور اسی کو انھوں نے مضطرب یا
ضعیف اس بنا پر کہا ہو کہ اس میں ان کے نزدیک کچھ
راوی مجہول الحال ہیں۔ لہٰذا بخاری کے ریمارک کا مطلب
یہ نہیں کہ حدیثِ رکانہ کے تمام طریق ضعیف ہیں بلکہ یہ
مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ صرف بتہ والا طریق ضعیف ہے
لہٰذا اس سے تو گلو خلاصی ہو گئی۔ رہا مسند احمد والا یا
ابن جریج والا طریق تو ان دونوں کی تضعیف بخاریؒ
نے نہیں کی لہٰذا وہ اپنی جگہ ثابت و سالم اور ان سے ہی
پسندیدہ موقف کو سہارا مل رہا ہے۔
یہ گویا ڈوبتے نے تنکے کا سہارا لیا اور اس وقت
منطق، فن، دراسیت سب نے جبلّی نفسیات کے آگے ہتھیار
ڈال دیئے اور ابن قیم یہ تک بھول گئے کہ میں خود
زاد المعاد میں وہ فقرہ لکھ آیا ہوں جس سے قطعی طور پر
ثابت ہے کہ امام بخاریؒ نے حدیثِ بتہ کی تضعیف
نہیں کی تھی بلکہ واقعۂ رکانہ بیان کرنے والی تمام ہی
روایات کی تضعیف کی تھی جن میں مسند احمد کی اور

ابن جریج کی روایات بھی شامل ہیں۔

نیز ایک اور بات بھی ان کی بصیرت سے اوجھل ہوگئی۔ یہ کہ حدیثِ بتہّ کی سند میں مجہول راوی ہیں ہی کہاں۔ اگر ابوداؤد نے ایک مقام پر ازراہِ اختصار یہ کہدیا ہے کہ صاحبِ واقعہ رکانہ کا بیٹا اور ان کے اہلِ خانہ واقعہ کو زیادہ صحیح جان سکتے ہیں تو اسی جگہ کچھ فصل سے انھوں نے وہ روایت بھی تو نقل کر دی ہے جس میں کوئی راوی اصطلاحاً مجہول نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ابوداؤد شریف۔ اس میں مدارِ روایت امام شافعیؒ پر ہے کیا کوئی یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کو بخاری نے مجہول و ضعیف کہا ہوگا۔ امام شافعیؒ اپنے چچا محمد بن علی بن شافع سے یہ روایت کرتے ہیں۔ ان بزرگ کی توثیق اگر کتبِ فن میں نہ ملے تب بھی کیا یہ بات کافی نہیں کہ امام شافعیؒ جیسا ناقدِ فن ان پر اعتماد کر رہا ہے لیکن تہذیب میں تو ابن حجرؒ نے تشریح بھی کر دی ہے کہ امام شافعیؒ اپنے ان چچا کو ثقہ قرار دیتے ہیں۔ یہ چچا عبید اللہ بن علی سے روایت کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں بھی بذل المجہود میں الخلاصہ کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ ان کی توثیق کرتے ہیں۔ اِن عبید اللہ نے روایت لی ہے نافع بن عجیر سے جنھیں ابن حبان نے ثقات (قابلِ اعتماد) لوگوں میں درج کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ وہ صحابہ میں سے ہیں (جیسا کہ ابن حجر کی تہذیب میں موجود ہے)

اب بتائیے مجہول راوی کونسا رہا۔ پھر متابع یعنی اس روایت کی ہمنوائی کرنے والے ایک زبیر بن سعید بھی موجود ہیں جو اگرچہ متکلم فیہ ہیں مگر اس درجے میں یقیناً ہیں کہ بطورِ متابع پیش کئے جا سکیں۔

اور ایک اور بات بھی یاد کر لی جائے۔ ہم پیچھے ابن جریج والی روایت کے سلسلے میں ابن قیمؒ ہی کا ارشاد ان کی زاد المعاد سے نقل کر آئے ہیں کہ جب کوئی امام ثقہ کسی مجہول سے روایت کرے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس مجہول کو قابلِ اعتبار قرار دے رہا ہے الا یہ کہ کوئی جرح اس مجہول کے خلاف موجود ہو۔ تو کیا خود ابن قیمؒ ہی کے نقطۂ نظر سے یہ بات شافی کافی نہیں کہ فلاں شخص سے امام شافعیؒ جیسا ثقہ روایت کر رہا ہے۔ اور کوئی جرح اس فلاں کے خلاف اربابِ فن سے منقول نہیں ہے۔

غرض یہ کہ ابن قیمؒ نے — اللہ ان کے مراتبِ عُلیا کو اور بڑھائے فکر و استدلال کی ایک خاص سمت میں بہتے ہوئے یہ سب نظر انداز کر دیا۔ اور یہ بھی نظر انداز کر دیا کہ ان کے امامِ مذہب امام احمدؒ تک حدیثِ رکانہ کے تمام ہی طریقوں کو اپنے مسند احمد والے طریقے سمیت ضعیف بتا رہے ہیں اور یہ بھی نظر انداز کر دیا کہ جس ابوجریج والی روایت کو وہ بہت پسند کر رہے ہیں اس میں صاحبِ واقعہ رکانہ نہیں رکانہ کا باپ ہے۔ تحقیق تو کر لیتے کہ یہ باپ ہے کون۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر انھیں یہ علم ہو جاتا کہ اس باپ نے تو اسلام کا زمانہ ہی نہیں پایا تو اس روایت کو وہ سینے سے نہ لگاتے مگر تحقیق کی ضرورت نفسیاتی کیفیت نے محسوس نہیں ہونے دی۔ کیوں تحقیق کی جائے جبکہ بحالتِ موجودہ یہ روایت کچھ سہارا دے رہی ہے۔ خدا شاہد ہے ابن قیم کے اخلاص و دیانت میں ہمیں شبہ نہیں مگر اس میں بھی ہمیں شبہ نہیں کہ وہ غیر معصوم تھے اور غیر معصوم بارہا نفسیات کے زیرِ اثر ایسے اقوال و افعال کا مرتکب ہو جاتا ہے جو ظاہراً اخلاص کے خلاف نظر آتے ہیں مگر فی الواقع اس کی نیت میں فساد نہیں ہوتا۔ بھول چوک بھی انسان کی قدرتی کمزوری ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ اغاثۃ اللہفان لکھتے وقت وہ بعض ان فقروں کو فراموش کر گئے ہیں جو زاد المعاد میں حوالۂ قلم کر چکے تھے۔ ایسی بھول چوک انسان کے ساتھ لگی ہوئی ہے جو قابلِ معافی ہے۔ اللہ ہم سب کی خطاؤں کو معاف فرمائے۔

ابن قیمؒ کی ایک شدید لغزش

جی تو یہ چاہتا تھا کہ امام ابن قیم نے اس مسئلہ میں جتنا

کچھ بھی زور باندھا ہے اس کی سطر سطر کا تجزیہ کر دیا جائے تاکہ جو حضرات اس مسئلے میں ان پر تکیہ کئے بیٹھے ہیں انھیں ادراک ہو جائے کہ جمہور امت کے مقابلہ میں ابن قیم کی ذہانت اور قابلیت سبقت نہیں لے جاسکی بلکہ روشنیِ طبع کہیں کہیں تو ان کے لئے زنجیرِ پا بن گئی ہے۔

مگر کتنے قارئین ہیں جو اس دقیق و بسیط علمی بحث کا تحمل کر سکیں گے اس لئے اب ایک دو نمونوں پر بات ختم کرنی ہوگی۔

ابن قیم کی جس غلطی کو ہم شدید تصور کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حالتِ حیض میں طلاق پڑتی ہی نہیں۔ یہ شیعوں کے ایک فرقہ کا مسلک ہے۔ حالتِ حیض میں طلاق واقع ہونے پر اتنی قوی روایات گواہ ہیں کہ تعجب ہوتا ہے ابن قیم پر جو مجرد ایک قیاسی منطق پر بھروسہ کرکے ساری ہی روایات کی صریح البطلان تاویلیں کرتے چلے گئے ہیں۔

مثلاً ملاحظہ فرمایا جائے۔ بخاری میں متعدد سندوں سے یہ واقعہ بیان ہوا ہے کہ ابن عمرؓ نے بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دیدی۔ ان کے والد حضرت عمرؓ نے یہ واقعہ رسول اللہؐ سے بیان کیا۔ رسول اللہؐ نے فرمایا ابن عمرؓ کو چاہیئے کہ رجوع کرلے (لیراجعھا)

اس حدیث کی صحت سے انکار تو ممکن نہیں تھا مگر ابن قیم کی ذہانت ایک اور نکتہ نکال کر لائی۔ یہ کہ رسول اللہؐ کی مراد "رجوع" سے اصطلاحی رجوع نہیں بلکہ وہ ارشاد یہ فرما رہے ہیں کہ ابن عمرؓ بیوی سے حسبِ سابق تعلق قائم رکھیں۔ (انّ الرّجعة فی کلامہ لیس بالمعنی المعروف بل المراد ھھنا ھو المراد الحسّی الی الحالة التی کان علیھا اولاً ——— یہ ہے ابن قیم کی تاویل)

اب ذرا سوچیئے۔ طلاق و رجعت تو اصطلاحی الفاظ ہیں۔ زن و شوہر کے معاملہ میں "طلاق" نام ہے قطع نکاح کا اور "رجعت" نام ہے واقع شدہ طلاق کو لوٹا لینے کا۔ لوٹا لینے کے بعد بھی یہ طلاق شمار ہوتی ہے یہ بھی طے ہے۔

حضورؐ نے جب لیراجعھا فرمایا تو سوائے اس کے کیا معنی ہو سکتے ہیں کہ ابن عمرؓ کی دی ہوئی طلاق واقع ہو چکی اب اسے لوٹا لیا جائے کیونکہ وہ ایک ہی ہے اور ایک کو لوٹا لینے کی اجازت ہے۔ "رجعت" کو اس کے معروف اور اصطلاحی معنی سے ہٹا کر اگر اس طرح کی تاویلات کا جواز تسلیم کر لیا جائے جس کا نمونہ یہاں ابن قیم کی نکتہ سنجی نے پیش کیا تب تو لفظِ طلاق کے ساتھ بھی یہ سلوک با اطمینان کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا انتِ طالقٌ۔ مفتی نے فتویٰ دیا کہ طلاق پڑ گئی۔ شوہر کہتا ہے کہ میں نے در اصل طلاق نہیں دی تھی بلکہ صورت یہ تھی کہ بیوی اپنے میکے پردیس جا رہی تھی۔ مجھے اس کا ملال تھا۔ میں نے فرطِ ملال میں یہ کہا کہ تو مجھ سے جدا ہو رہی ہے! طلق اور طلاق کے لغوی معنی چھوٹنے اور جدا ہونے کے آتے ہیں۔ طالق کے معنی ہوئے "جدا ہونے والی" میں نے یہ تو کہا نہیں تھا کہ "تو میرے نکاح سے جدا ہوئی"۔ میرا مقصود وہ حسّی جدائی تھی جو بیوی کے میکے جانے کی وجہ سے واقع ہونے والی تھی۔

فرمائیے اس میں اور ابن قیم کی منطق میں کیا فرق ہے؟

تسلیم کہ رجوع اور رجعت کے لغوی معنی وہ بھی ہوتے ہیں جو انھوں نے لے لئے مگر یہ بھی مسلّم کہ ط-ل-ق تین حرفوں پر مشتمل لفظ طلق بھی لغتہً مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے متعدد ابواب الگ الگ مطالب کے نکلتے ہیں۔ اگر زن و شوہر کے قضیے میں لفظِ طلاق کو اس کے معروف، متعین اور اصطلاحی مفہوم سے ہٹانا جائز نہیں ہے تو رجوع اور رجعت کو ہٹانا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔ لغت کو اصطلاح پر قاضی بنا کر ابن قیم کی طباعی نے جو کارنامہ انجام دیا اس سے اندازہ کر لیجئے کہ اپنی پسندیدہ آراء کی حمایت میں وہ کہاں تک جا پہنچے ہیں۔

دوسرا نمونہ:- انھوں نے ایک عقلی اصول وضع کیا ہے کہ جن امور سے اللہ نے روکا ہے اگر وہ غیر حسّی امور ہیں تو وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوتے اگر

واقع کئے [illegible] اس اصول کے تحت ان کا ارشاد ہے کہ حالتِ حیض میں طلاق دینے کو منع کیا گیا اور طلاق امرِ غیر حسّی ہے لہٰذا وہ واقع ہی نہیں ہوگی اگر کسی نے حیض میں دی۔

اس اصول کو چلئے بلا بحث مان لیا مگر اس کا تو تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں تو ایک بھی واقع نہ ہو لیکن ابن قیمؒ ایک واقع مانتے ہیں ——آخر کیوں؟ یہاں بھی تو فاعل نے فعلِ ممنوع کا ارتکاب کیا پھر تین میں سے ایک کیسے پڑ گئی؟

اگر کہا جائے کہ ایک وقت میں ایک کی اجازت چونکہ دی گئی ہے اس لئے اسے پڑ ہی جانا چاہیئے تو ہم کہیں گے کہ جو فعل فی نفسہٖ باطل ہو اس کا کوئی بھی جزو واقع اور ثابت نہیں ہو اگر تا جب کہ معاملہ غیر حسّی امور کا ہو۔ مثلاً نماز کا ہونا نہ ہونا ایک غیر حسّی اعتباری شے ہے۔ حسّی اعتبار سے تو نماز بلا وضو بھی ہو جاتی ہے۔ نماز ظاہراً چند حرکاتِ جسمانی کا نام ہے لیکن عند اللہ اس کا ہونا نہ ہونا اسی طرح غیر حسّی ہے جیسے نکاح اور طلاق کا وجود و عدم۔ چنانچہ وضو نہ کیجئے یا غسل جنابت نہ کیجئے اور ظاہری طور پر مکمل نماز پڑھ لیجئے تو اعتبارِ شرع میں وہ کالعدم اور باطل ہے۔ اب ایک شخص وضو کر کے پاک کپڑوں میں فجر کی چار رکعتیں پڑھ ڈالتا ہے۔ یہ فعل ممنوع ہے۔ کیا ابن قیم اب یہ کہیں گے کہ دو رکعت تو ہو گئیں کیونکہ ان کی تو مخالفت نہیں تھی البتہ باقی دو باطل ہوئیں اور پڑھنے والا صرف دو رکعت کی حد تک مرتکب گناہ ہوا۔ اب اسے نماز دہرانے کی ضرورت نہیں۔

یقین ہے کہ ابن قیم کا یہ جواب نہیں ہو سکتا حالانکہ جب وہ تین ممنوع طلاقوں کا وہ حصہ واقع مان رہے ہیں جس کی اجازت ہے۔ تو یہاں بھی نماز کا وہ حصہ واقع مان لینا چاہیئے جو ممنوع نہیں بلکہ مطلوب ہے۔

مزید یہ کہ متعدد صحیح و ثابت روایات سے معلوم ہے کہ کم سے کم عبد اللہ بن عمرؓ نے حضورؐ کا مطلب یہی سمجھا تھا کہ طلاق تو واقع ہو گئی اور وہ شمار بھی ہو گی لیکن اس سے رجوع کر لیا جائے کیونکہ زمانۂ حیض میں دی گئی ہے۔ وہ متعدد سائلین کو صراحتہً بتاتے تھے کہ شمار نہ ہونا کیا معنی۔ جب پڑ چکی تو شمار کیسے نہ ہو گی۔ لیکن محترم ابن قیمؒ کا جواب حاصلاً یہ ہے کہ ابن عمرؓ کے سمجھنے سے کیا ہوتا ہے۔ وہ غیر معصوم تھے۔ انھوں نے سمجھنے میں غلطی کی۔ اس غلطی کی تقلید ہم پر ضروری نہیں۔ اصول وہی درست ہے جو ہم نے پیش کیا کہ جو غیر حسّی چیز ممنوع ہو وہ واقع ہی نہ ہو گی۔ ابن عمر کا ذہن اس اصول تک نہ پہنچا اور انھوں نے طلاق کو واقع مان لیا تو یہ ہمارے لئے حجت نہیں۔

انصاف کیا جائے کیا اجتہاد کی یہ شان اور بے تقلیدی کا یہ طنطنہ قابلِ فخر ہے؟ ہم نہیں کہتے کہ ابن عمرؓ کی ذاتی رائے حجت ہو سکتی ہے لیکن یہاں صرف ذاتی رائے کا سوال نہیں۔ سوال اس بات کا ہے کہ کلامِ نبوت کو ابن عمرؓ سے زیادہ ابن قیمؒ سمجھ رہے ہیں حالانکہ گذری سب کچھ ابن عمرؓ پر ہے۔ نورٌ علیٰ نور یہ کہ ابن قیم اس بلند بانگ دعوے کی عمارت محض ایک ایسے ضابطے پر اُٹھا رہے ہیں جسے انھوں نے خود وضع کیا ہے۔ کوئی نقل اس کی صحت پر پیش نہیں کی۔

یہ ایک دو نمونے ہم نے ان لوگوں کے لئے پیش کئے جو ابن قیمؒ کی ذہانت سے بے طرح مرعوب ہیں۔ مقصد ذہانت کا انکار نہیں البتہ یہ مقصد ضرور ہے کہ انھیں اتنا بڑا مجتہد نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ابو حنیفہؒ و شافعیؒ اور مالکؒ و احمدؒ کی ہوا بھی اُکھڑ جائے۔ فنی لغزشیں بھی اس بحث میں ان سے کم نہیں ہوئیں۔ حد ہے کہ مسلم کی قوی ترین روایت کے مقابلے میں وہ ایک کم قوی روایت لا کر کہتے ہیں وھو اسناد صحیح کالشمس (اس کی سند کا صحیح ہونا سورج کی طرح عیاں ہے) حالانکہ ایک راوی اس میں ایسا موجود ہے جس کے بارے میں اربابِ فن نے نشاندہی کی ہے کہ قد کان تغیرہ فی آخرہ۔ یعنی اگرچہ وہ ثقہ ہیں لیکن آخر عمر میں ان میں کچھ تغیر واقع ہو گیا تھا۔

اب نہیں معلوم کہ یہ روایت کب کی ہے۔ یہ امکان بہرحال ہے کہ آخر عمر کی ہو۔ لہذا مسلم شریف کی سندِ قوی سے اس کا کیا مقابلہ۔ پھر مسلم کی حدیث کا متابع بھی موجود ہے سب سے بڑھکر یہ کہ مسلم کی حدیث صریح المعنی ہے اور یہ حدیث غیر صریح۔ اس کے جس لفظ سے ابن قیم استدلال کرتے ہیں وہ دو مفہوموں کا محتمل ہے۔ ایک مفہوم مسلم والی حدیث کے مطابق اور ایک خلاف۔ انھیں ضد ہے کہ ہم خلاف ہی مطلب نکال کر مسلم والی حدیث کو مشکوک و مبہم بنائیں گے۔ حالانکہ اس تحکم اور زبردستی کی کوئی بنیاد نہیں۔

ایک اور عقلی استدلال کا جواب

لعان میں چار قسموں کی شرط ہے۔ اگر یوں کہے کہ میں چار قسمیں کھاتا ہوں تو شرط پوری نہیں ہوگی بلکہ الگ الگ چار کھانی ہوں گی۔

رمی جمار میں سات کنکریاں مارنے کا حکم ہے۔ ایک ہی بار میں سات ماردیں تو تعمیل حکم نہ ہوگی۔ الگ الگ سات بار مارنی ضروری ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ہزار بار سبحان اللّٰہ۔ تو یہ ہزار بار شمار نہیں ہوگا بلکہ ایک ہی بار شمار ہوگا۔

بس اسی طرح تین طلاق کہنے سے تین واقع نہ ہوں گی۔ ان کا مَرَّۃً بعدَ مَرَّۃٍ یعنی ایک کے بعد ایک ہونا شرط ہے۔

اس معارضے کا بہت تفصیلی اور تسلی بخش جواب ہم دے آئے۔ گذارش کر آئے کہ بزرگو قیاس مع الفارق کی ایسی بھونڈی نظیریں مت پیش کرو۔ لیکن اسی معارضے کی مضبوطی کے لئے ایک منطقی فارمولا پیش کیا گیا ہے اس کا جواب رہ گیا۔ یہ فارمولا مولانا شمس پیرزادہ نے تو ان الفاظ میں حوالۂ قلم کیا ہے کہ ـــــ "فعل میں زمانۂ واحد میں "مرتان" کا اجتماع ممکن نہیں"۔ مگر یہ کچھ اچھی ترجمانی نہیں۔ ابن قیم کا فارمولا زیادہ خوبصورت لفظوں میں یہ ہے کہ وقتِ واحد میں ایک ہی فعل واقع ہوسکتا ہے متعدد نہیں ہوسکتے۔ تم کہتے ہو تین طلاق۔ یہ ایک فعل ہے لہذا ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے۔ متعدد کیوں پڑیں جب کہ فعل واحد ہے۔

ہم عرض کرتے ہیں کہ آپ کا فارمولا سر آنکھوں پر لیکن آپ نے دو مختلف چیزوں کا فرق نہیں سمجھا۔ ایک ہے اَلتَّطْلِیقَاتُ الثَّلٰثُ (تین طلاقیں ڈالنا) اور ایک ہے اَلطَّلَقَاتُ الثَّلٰثُ (تین طلاقیں) پہلی چیز افعال کے قبیل سے ہے اور دوسری مفاعیل کے۔ پہلی عمل ہے اور دوسری ثمرۂ عمل۔ اثرِ عمل۔ حاصلِ عمل۔ طلاق دینے کا فعل شوہر سے متعلق ہے مگر نفسِ طلاق جو اس فعل کا اثر ہے۔ بیوی سے متعلق اور اسی کے ساتھ قائم ہے۔ آپ کہتے ہیں انتِ طالِقٌ۔ تو طلاق والی ہے۔ یعنی صاحب طلاق ہے۔ یہ کیسے کہتے اگر طلاق بیوی کے ساتھ قائم نہ ہوتی ـــــ شوہر کو طالق نہیں مُطلِّق کہا جاتا ہے کیونکہ فعلِ طلاق اس کے ساتھ قائم ہے۔

اس قطعی اور بدیہی فرق کو نظر میں رکھتے ہوئے سنیئے کہ ہم ایک وقت میں فعل کے متعدد ہونے کا دعویٰ نہیں کررہے ہیں بلکہ مفاعیل کے متعدد ہونے کا دعویٰ کررہے ہیں۔ "تجھ پر تین طلاق" کا زبان سے تلفظ کرنا بلاشبہ ایک ہی فعل ہے ہم نے کب کہا کہ اسے متعدد افعال مانیئے۔ لیکن اس فعل کے مفاعیل یا بہ الفاظ دیگر مصادیق تین ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے زید دو مختلف عورتوں کا سرپرست ہو اور دو مختلف آدمیوں سے یوں کہے کہ انکحتکما ھاتین المرأتین (میں تم دونوں سے ان دونوں عورتوں کے نکاح کی اجازت دیتا ہوں) مسلّم ہے کہ اس فقرے سے دونوں کے نکاح کی اجازت صادر ہوگئی۔ اب دیکھ لیجئے۔ زبان سے فقرہ ادا کرنے کا فعل ایک ہی ہے لیکن اجازت دو مختلف مردوں کو حاصل ہوئی اور دو مختلف عورتوں کے لئے حاصل ہوئی اسی کا نام ہے مفاعیل کا متعدد ہونا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے

کہ ایک ہی فائر سے کئی کئی مرغابیاں شکار ہوجاتی ہیں۔ فعل واحد مگر مفاعیل کئی۔

یہی حال ہے تین طلاقوں کا۔ صاف ظاہر ہے کہ فعلِ طلاق میں نفسِ فعل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کا اثر و حاصل مقصود ہوتا ہے۔ لفظِ طلاق مصری کی ڈلی نہیں ہے کہ شوہر اس کا مزا لینے کے لئے جگالی کرے۔ مقصود ہوتا ہے اس کا وہ اثر اور حاصل جو اس کے ساتھ شریعت نے وابستہ کر دیا ہے۔ مکتبی اصطلاح میں یوں کہئے کہ مقصود مفاعیل ہے فعل نہیں۔ مطلوب طلاق ہے تطلیق نہیں۔ پھر کیا معارضہ رہا اگر ہم مفاعیل کا تعدد ثابت کرتے ہیں نہ کہ فعل کا۔

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ آپ کا منطقی معارضہ بس "تین طلاق" کے فقرے تک تو جواب طلب ہو سکتا ہے مگر جب ایک شخص تین فقروں میں تین طلاقیں دے تو یہ معارضہ پیش ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ تین الگ الگ ساعتوں میں تین فعل واقع ہوئے ہیں نہ کہ ایک ساعت میں۔

ابن قیم بڑے ذہین تھے مگر ذہانت تو ایک تلوار ہے جو جہاد فی سبیل اللہ میں بھی کام آسکتی ہے اور قتلِ ناحق میں بھی۔ ایک غلط مسلک اختیار کر کے انھوں نے اپنی ذہانت اس کے حق میں استعمال کر ڈالی اور بڑے بڑے نکتے پیدا کئے مگر الحمد للہ حق و صداقت کسی بھی حربے کے دفاع سے عاجز نہیں ہیں۔

افعالؔ واعیانؔ

سنئیے یہاں ایک اور نکتہ۔ ہم خاص طور پر مولانا اکبر آبادی کو سنانا چاہتے ہیں جو یہ خیال کئے بیٹھے ہیں کہ ابن قیم نے بڑی مدلل و مکمل گفتگو کی ہے اور جمہور امت کی ہر دلیل انھوں نے کاٹ کر رکھ دی ہے۔

نکتہ یہ ارشاد کیا گیا کہ دیکھئے قرآن میں آیا ہے نُؤْتِهِنَّ اجرھم مرتین (انھیں دوہرا ثواب دیا جائے گا) یہاں مرتین کا مطلب ہے دگنا۔ دگنا اجر افعال کے قبیل سے نہیں اعیان کے قبیل سے ہے لہٰذا ایک ہی زمانے میں دگنے اجر کا تحقق ممکن ہے۔ مگر مرّتان کا جو لفظ قرآن میں آیا ہے وہ افعال کے قبیل سے ہے اور اس کا ایک وقت میں جمع ہونا اسی طرح محال ہے جس طرح ایک ہی وقت میں دو حرفوں کا تلفظ محالات میں سے ہے لہٰذا یہ بھی محال ہے کہ ایک دفعہ میں ایک سے زائد طلاق واقع ہوجائے۔

اب اس نکتے کو دائرۂ انتقاد میں لائیے۔

ابن قیم نے قبول لیا کہ ایک سے زائد اعیان کا ایک ہی وقت میں تحقق اور وقوع ممکن ہے جیسا کہ خود قرآن سے ثابت ہو رہا ہے ۔۔۔ اب ان کی فکری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے لفظ مرّتان کو محورِ کلام بنا کر یہ کہنا شروع کر دیا کہ یہ افعال کے قبیل سے ہے حالانکہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ آیت میں محورِ کلام اور موضوعِ کلام طلاق ہے نہ کہ مرّتان۔ مرّتان تو بیان ہے طلاق کا۔ بالفاظِ دیگر مبتدا طلاق ہے نہ کہ مرّتان۔ ہر اس جملہ اسمیہ میں جو مبتدا اور خبر سے مرکب ہو موضوعِ کلام ہمیشہ مبتدا ہوا کرتا ہے۔

"زید عالم ہے"

یہاں زید مبتدا ہے اور وہی موضوعِ کلام بھی۔ صفتِ علم کا اثبات اسی کے لئے کیا جا رہا ہے۔ علم بجائے خود موضوع نہیں۔ بالفاظِ دیگر موصوف ہی محورِ گفتگو ہوا کرتا ہے اور صفات کی حیثیت بیان کی ہوتی ہے۔

غرض آیتِ قرآنی میں لفظ طلاق کو محور کی توجہ بنانے کے بجائے ابن قیم غلط طور پر مرّتان کی تنقیح میں پڑ گئے ہیں مرّتان بے شک افعال کے قبیل سے ہے ہم اس سے کب انکاری ہیں لیکن طلاق تو افعال کے قبیل سے نہیں اعیان کے قبیل سے ہے۔ جیسا کہ ابھی ہم واضح کر آئے طلاق ایک ایسا عین (مفہومِ معنوی) ہے جو عورت کی صفت ہے اس پر فعل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ فعل ہے ایقاعِ طلاق یعنی طلاق واقع کرنا اور ظاہر ہے یہ مرد کا فعل ہے۔ ہم نے کب دعویٰ کیا کہ وقتِ واحد میں متعدد افعال واقع ہو سکتے ہیں ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ وقتِ واحد میں

متعدد اعیان اور مفاعیل واقع ہو سکتے ہیں۔ اس دعوے کو ابن قیم بھی قبول کر چکے اور قرآن سے ثابت بھی ہو چکا لہٰذا ابن قیم کے پاس خلاصی کی راہ اگر کوئی رہ جاتی ہے تو یہ رہ جاتی ہے کہ وہ طلاق کو عین نہ مانیں بلکہ فعل ثابت کریں۔ یہ ناممکن ہے۔ طلاق اور نکاح کا اعیان کے قبیل سے ہونا اتنا ہی قطعی ہے جتنا سر اور کمر کا جسم کے قبیل سے ہونا۔ طلاق و نکاح کو نہ ہاتھ سے چھو سکتے ہیں نہ آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں۔ نہ ناک سے سونگھ سکتے ہیں۔ وہ تو فقط معنی ہیں۔ محض اعتبارات ہیں جن کا دوسرا نام اعیان ہے۔

پھر آیت یوتون اجرھم مرتین کے ذیل میں ابن قیم نے بھی مان لیا کہ یہ لفظ اعیان کے سلسلے میں بھی بولا جا سکتا ہے۔ مانتے کیسے نہیں جب کہ قرآن بول ہی رہا ہے لہٰذا یہ اعتراض بھی وارد نہ ہو سکے گا کہ طلاق اگر اعیان کے قبیل سے ہے تو اللہ نے لفظ مرتان کیوں بولا جو کہ افعال کے قبیل سے ہے۔ بھائی اسی طرح بولا جس طرح یوتون اجرھم مرتین میں بولا۔

یہ تو ہوا منطقی نکتہ کا آپریشن۔ اب ایک اور بات بھی دیکھ لیجئے۔ ہمارے سادہ لوح مقالہ نگار اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ جب کوئی شخص "تجھ پر طلاق" کا فقرہ تین بار دہراتا ہے تو وہ گویا ایک ہی وقت میں تین طلاقیں دے رہا ہے۔ ہم اس غلط فہمی کا ازالہ کر آئے بتا آئے کہ بزرگو ایک وقت کہاں ہے۔ تین اوقات ہیں۔ پہلا وقت تو پہلے فقرے کا تلفظ کرتے ہی گذر گیا پھر اگلے دو فقرے الگ الگ وقتوں میں تلفظ ہوئے ہیں۔ اب یہاں دیکھ لیجئے کہ خود ابن قیم کی نکتہ سنجی نے ثابت کر دیا کہ یہ ایک وقت کے تین فعل نہیں بلکہ تین وقتوں کے تین فعل ہیں۔ اس طرح ثابت کر دیا کہ وہ ایک وقت میں متعدد افعال کا اجتماع بجا طور پر محال کہہ رہے ہیں۔ تمثیل میں انہوں نے حرفوں کی مثال پیش کی کہ کوئی بھی شخص ایک وقت میں دو حرف تلفظ نہیں کر سکتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ لفظ زید بولتے ہیں تو ابن قیم کے نزدیک حرف زا کا تلفظ ایک وقت میں ہوا۔ حرف یا کا تلفظ دوسرے وقت میں اور حرف دال کا تلفظ تیسرے وقت میں۔

اب ابن قیم کے غالی مداح اور مقلدین ارشاد فرمائیں کہ "تجھ پر طلاق" جیسا نو حرفی فقرہ اگر کوئی شخص تین بار دہراتا ہے تو اسے "ایک ہی وقت" کا فعل قرار دینا منطق ناشناسی اور عقل دشمنی کا کتنا شاندار کارنامہ کہلائے گا۔ ابن قیم کی منطق نے تو صراحتہً یہ بتا دیا کہ جب کوئی "تجھ" کا لفظ بولتا ہے تو اس کی تا ایک وقت میں بولی گئی، جیم دوسرے اور ہا تیسرے وقت میں۔ اسکے بعد "پر" کی پے چوتھے اور را پانچویں وقت میں۔

کاش ہمارے مقالہ نگار بزرگ کچھ علم الحدیث اور کچھ منطق بھی سیکھتے اگر انھیں حدیث رسولؐ اور آثار صحابہ اور مذہب جمہور سے جنگ کرنی ہی تھی۔ یہ کیا کہ
لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں

مولانا محفوظ الرحمان متوجہ ہوں

ہم عرض کر آئے ہیں کہ ابوداؤد کے حوالے سے آپ نے ابن عباسؓ کی طرف ایک قول کی نسبت کی حالانکہ امام ابوداؤدؒ نے اسی جگہ نشاندہی کر دی ہے کہ یہ قول ابن عباسؓ کا نہیں ہے۔ اس خیانت نقل کا جواب تو آپ کے ذمے ہے ہی۔ مزید خیانتوں کا جواب بھی عطا ہو۔

(۱) آنجناب نے یہ ثابت فرمانے کے لئے کہ تین طلاقوں کا زیر بحث مسئلہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اس میں شروع سے اختلاف چلا آ رہا ہے شرح معانی الآثار سے امام طحاوی کی عبارت کا ایک ٹکڑا نقل کیا جس کا ترجمہ یہ ہے — "ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ جب کوئی شخص بیوی کو اکھٹی تین طلاقیں دے تو ایک ہی پڑے گی۔"

واقعی اس ٹکڑے سے تو آپ کا مقالہ سننے اور پڑھنے والا ہر شخص یقین کر لے گا کہ امام طحاوی کسی ایسی ہی قوم (گروہ) کا ذکر کر رہے ہیں جو ہم اہل سنت ہی

میں سے ہے اور اس کا اختلاف کرنا ثابت کرتا ہے کہ تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع کا دعویٰ غلط ہے۔

لیکن کیا آپ نے امام طحاوی کا قول ادھورا نقل نہیں کیا اور کیا آپ کے نقل کردہ فقرہ کے متصل بعد ہی طحاوی کے یہ الفاظ موجود نہیں ہیں کہ اذا کان فی وقت السنة وذلك ان تكون طاهراً فی غیر جماع۔ آپ نے پورے فقرے سے یہ الفاظ حذف کردیئے حالانکہ یہی وہ الفاظ ہیں جو پکار پکار کہہ رہے ہیں کہ آپ جان بوجھ کر فریب دے رہے ہیں۔

اہلِ علم تو سمجھ گئے ہوں گے۔ عام قارئین سمجھیں۔ امام طحاوی اس قوم (گروہ) کا ذکر کر رہے ہیں جس کی رائے یہ ہے کہ نہ تو حالتِ حیض میں طلاق پڑتی ہے نہ اُس طہر میں جس میں صحبت کرلی گئی ہو۔ ہاں اگر ایسے طہر میں جس میں صحبت نہ کی گئی ہو تین طلاقیں دی گئیں تو ایک واقع ہوگی۔ یہ مسلک شیعوں کے ایک فرقے کا ہے۔ اہلِ سنت کا کوئی گروہ اس کا قائل نہیں ہے۔ کیا اسے فریب نہیں کہیں گے کہ طحاوی شیعی مسلک کا ذکر کررہے ہوں اور کوئی شخص نقل میں کاٹ چھانٹ کرکے یہ باور کرائے کہ اہلِ سنت کے کسی گروہ کا ذکر کیا جارہا ہے۔

کون نہیں جانتا کہ شیعوں یا رافضیوں یا خارجیوں کے کسی گروہ کا اختلافِ رائے اہلِ سنت کی اجماعی رائے کو مشکوک نہیں بنا سکتا ورنہ ابوبکرؓ و عمرؓ کا خلیفہ راشد ہونا اور حضرت علیؓ کا مسلمان ہونا بھی مشکوک ہوجائے گا۔

(۲) آپ نے اسی جگہ اجماع پر خاک اڑاتے ہوئے مزید تحریر فرمایا:۔

> "علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر روح المعانی میں بتلایا ہے کہ ابتداء سے یہ مسئلہ اجتہادی رہا اور کوئی واقعہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ یہ معاملہ حضورؐ تک پہنچا اور آپ نے اس کی ایک شکل متعین فرمادی۔"

یہ لکھ کر آپ نے روح المعانی سے ایک فقرہ نقل فرمادیا جو آپ کے اسی مفہوم کی ترجمانی کرتا نظر آرہا ہے۔ لیکن ہم بڑے افسوس کے ساتھ کہیں گے کہ یہاں بھی آپ صریح خیانت کے مرتکب ہوئے ہیں۔

روح المعانی جزو ۲ صفحہ ۱۳۶ کھولئے۔ دوسری ہی سطر سے اس طلاق کی گفتگو شروع ہوئی ہے جو منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی دیدی گئی۔ اس کے باب میں ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کیا گیا۔ پھر اسی طاؤس والی روایت کا ذکر کیا گیا جس میں صراحتہً یہ الفاظ موجود ہیں۔ اذا طلق امرأته ثلاثا قبل ان یدخل بها جعلوها واحدة علی عهد رسول اللهﷺ الخ (جب کسی نے بیوی کو صحبت کی نوبت آنے سے قبل ہی تین طلاقیں دیں تو رسول اللہؐ اور عہدِ صدیقی اور عہدِ فاروقی کے ابتدائی ایام میں وہ ایک مانی جاتی تھیں) پھر خود ابن عباس قبل ان یدخل بها (اس سے پہلے کہ صحبت کی ہو) کی صراحت کے ساتھ اسی بات کی تصدیق کرتے ہیں۔

اس کے بعد آلوسی کہتے ہیں:۔

> "اسی طلاقِ غیر مدخولہ کے بارے میں ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں نافذ کردیا۔"

اور ٹھیک اس کے بعد وہ عبارت ہے جو آپ نے نقل کی ہے۔ وهذه مسئلة اجتهادية الخ (اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے)۔

اب آپ فرمائیے۔ کیا دو اور دو چار کی طرح یہ بات صاف نہیں ہے کہ هذه کا اشارہ کس طرف ہے۔ کیا کسی کو بھی اس میں شک ہوسکتا ہے کہ جس مسئلہ کو آلوسی اجتہادی کہہ رہے ہیں وہ تین طلاقوں کے وقوع کا مسئلہ نہیں ہے جس میں آپ بحث فرمارہے ہیں اور مقالہ لکھ رہے ہیں، بلکہ وہ مخصوص مسئلہ ہے جب کوئی مرد اپنی منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی طلاق دیدے۔ اسی لئے آلوسی نے یہ کہا بھی ہے کہ "کوئی واقعہ ایسا نہیں معلوم ہوتا کہ یہ معاملہ

حضورؐ تک پہنچا ہو۔" ظاہر ہے یہ اسی قبلِ دخول والے مسئلے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے ورنہ کون نہیں جانتا اور خود آپ بھی جانتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیس کی تین طلاقوں کا معاملہ اور رکانہ کی طلاق کا معاملہ حضورؐ کی خدمت میں پہنچا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد واقعات کتب حدیث میں موجود ہیں۔

تو بحث آپ فرما رہے ہیں ان تین طلاقوں میں جو صحبت کے بعد بیوی کو دی جائیں لیکن روح المعانی سے عبارت لا رہے ہیں وہ جو اس سے متعلق ہے ہی نہیں اور دھوکا دے رہے ہیں سادہ لوح عوام کو کہ جن تین طلاقوں کے واقع ہونے نہ ہونے کی بحث چل رہی ہے اس میں اجماع کا دعویٰ درست نہیں بلکہ صاحبِ روح المعانی اسے فقط ایک اجتہادی مسئلہ قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی بارگاہ میں ایسی تین طلاقوں کا مسئلہ کبھی آیا ہی نہیں!

حد ہے۔ منقولہ عبارت کے آگے بھی ابن تگمیر والی وہ روایت روح المعانی میں نظر آ رہی ہے جس میں یہی قبل ان یدخل بھا کی قید موجود ہے یعنی وہ تین طلاقیں جو صحبت سے قبل دیدی جائیں۔ اور آپ بڑے اطمینان سے ھذہ مسئلۃ کا مشارٌ الیہ ان تین طلاقوں کے مسئلہ کو دیتے چلے جا رہے ہیں جن پر آج گفتگو ہے۔ اسے علمی بد دیانتی نہ کہیں تو آپ ہی بتایئے کیا کہیں؟

(۳) امام طحاویؒ کی روایت کے مطابق ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا تھا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے ڈالی ہیں۔ آپ نے اس روایت کا ذکر کر کے ابن عباسؓ کا فقط اتنا جواب نقل کیا:-

"تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی اور گناہ کا ارتکاب کیا اور شیطان کی پیروی کی۔"

لیکن یہ ٹکڑا چھوڑ دیا فلم یجعل لہ مخرجًا۔ (یعنی اب تیرے لئے اللہ نے کوئی راہ نہیں چھوڑی تین طلاقیں پڑ گئیں۔ بیوی حرام ہو گئی) اس ٹکڑے کو چھوڑ دینا ایمان داری کی کس قسم سے تعلق رکھتا ہے حالانکہ یہ فقرہ روایت کی جان تھا۔ یہی ڈنکے کی چوٹ یہ بتا رہا تھا کہ اکھٹی تین طلاقوں کا واقع ہو جانا ابن عباسؓ کے نزدیک حضرت عمرؓ کے کسی اعلان سے ہرگز تعلق نہیں رکھتا بلکہ ابن عباسؓ اسے اللہ جل شانہٗ کا فیصلہ تصور فرماتے ہیں۔ کیونکر ممکن تھا کہ ابن عباسؓ کے علم میں یہ بات بھی ہو کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں اور وہ اس سائل سے یوں بھی کہدیں کہ اللہ نے تیرے چچا کے لئے اب کوئی رجوع کا دروازہ کھلا نہیں رکھا!

(۴) آپ نے ابن حجر کی عبارت روح المعانی کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے اس کا ترجمہ فرمایا:-

"فاسق سے فاسق آدمی کا ارادہ تاکید معتبر مانا جائے گا اور یہی ہمارا مذہب بھی ہے۔"

ابن حجر کے فقرے کا مطلب آپ نے صحیح نہیں سمجھا اسے واضح کرنے کے لئے ہمیں طول اختیار کرنا پڑیگا اسلئے نظر انداز کرتے ہیں لیکن یہ ضرور کہیں گے لفظ "لشرطہٖ" کا ترجمہ و مفہوم آپ نے غائب کر دیا حالانکہ کسی مشروط قول کو شرط حذف کر کے پیش کرنا دیانت کے خلاف ہے۔ آپ شاید سمجھے ہی نہیں اس کا مطلب۔

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں شرط اگرچہ واحد آیا ہے لیکن جمع کے مفہوم میں ہے یعنی شرائط۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے عربی میں عام طریقہ ہے کہ کسی کی عبارت نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں ولفظہ (اور اس کا لفظ یہ ہے) ظاہر ہے عبارت تو الفاظ کا مجموعہ ہوتی ہے نہ کہ ایک لفظ کا۔

اب سنئے۔ جب کوئی تین بار لفظ طلاق دہراتا چلا جائے تو ہر حال میں اس کے اس عذر کو قبول نہیں کیا جائے گا کہ میری نیت ایک کی تھی۔ اس کے لئے متعدد شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ معروف طور پر کذاب ہو۔ فسق کی بہت قسمیں اور نوعیتیں ہیں۔ جواری، شرابی،

بے نمازی سب فاسق ہیں۔ ان کا فسق بے شک قبولِ عذر میں مانع نہیں لیکن مسلّمہ اور معروف طور پر کسی کا جھوٹا ہونا ایسا فسق ہے جس کی موجودگی میں نیت کی بات نہیں مانی جائے گی۔

دوسرے یہ کہ کوئی ایسی وجہ موجود نہ ہونی چاہئے جس کی روشنی میں صاف نظر آ رہا ہو کہ اس عورت کا تین طلاق پا جانا اس شخص کے لئے واضح خسارے کا موجب بن جائے گا۔ مثلاً عورت کافی دولت مند ہو تو اس کا ہاتھ سے نکل جانا مالی خسارے کا باعث بنے گا لہٰذا ایسی حالت میں فیصلہ ظاہر پہ ہوگا اور نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تیسرے یہ کہ حلف لیا جائے گا۔ یہ نہیں کہ اس نے کہا اور قاضی نے مان لیا۔

حافظ ابن حجر نے لتشریطہ کہہ کر ایسی ہی قیود کی طرف اشارہ کیا ہے مگر آپ ترجمے میں اسے حذف ہی کر گئے ہیں۔

(۵) آپ نے کہا:-

"اہلِ سنت والجماعت کا ایک طبقہ شروع سے ہی اس کے خلاف رہا ہے لہٰذا امت کا اجماع نہیں کہا جا سکتا۔ ہاں ہمارے بعض علماء ائمہ اربعہ کا اجماع بتاتے ہیں مگر یہ بھی مخدوش ہے۔"

معاف کیجئے گا معلوم ہوتا ہے دار العلوم کا نصاب پورا کرنے کے بعد آپ کو مزید مطالعے کا موقعہ نہیں ملا اور یہ مقالہ لکھتے ہوئے آپ نے کچھ کتابوں کے ورق محض اپنے میلان ورجحان کی تائید تلاش کرنے کیلئے اُلٹے پلٹے ہیں۔

یہ آپ کی عبارت غلط در غلط ہے۔ طبقہ تو بڑی بات ہے آپ اسلام کے ابتدائی چھ سو برسوں میں دو چار بھی ایسے علماء نہیں دکھلا سکتے جن کی مجتہدانہ حیثیت جمہور نے تسلیم کی ہو اور وہ طلاقِ مجموع کے اجماعی مسلک کے خلاف زبان کھولتے ہوں۔ آپ سطحی اور ناقص مطالعے کی بنا پر دھوکا کھا گئے ہیں۔ ہمارا یہ پورا انتقاد پڑھئے اور پھر آنکھ سے آنکھ ملا کر ان اہلِ سنت علماء کے نام گنوائیے جن کا خلاف اس مسئلہ میں ثابت ہو۔

نیز یہ کہنا بھی قصورِ علم ہے کہ اس مسئلہ میں چاروں ائمہ کے اتفاق کی خبر صرف "ہمارے بعض علماء" دیتے ہیں۔ لاحول ولا قوۃ۔ ہمارے محترم! یہ تو کم و بیش مسلّمات میں سے ہے اور سب سے بڑھ چڑھ کر اختلافی دلائل جمع کرنے والے حافظ ابن قیمؒ بھی اس خبر کو قطعی و یقینی مانتے ہیں۔ مخدوش چہ معنی دارد! امام مالکؒ اور اصحاب احمدؒ کے ایک قول کی من گھڑت کہانی کا تجزیہ ہم کر آئے۔ اگر آپ ہمارے تجزیہ کو درست نہیں مانتے تو بسم اللہ۔ مالکؒ و احمدؒ دونوں اماموں کی اُمّہات کتب موجود ہیں ان میں دکھلائیے کہاں ہے ایسا کوئی قول۔

(۶) آپ نے تین فتوے بھی نقل کئے ہیں۔ مگر لاحاصل۔ مفتی کفایت اللہ صاحب نے صرف اس پر زور دیا ہے کہ کسی اہلِ حدیث کو اس مسلک کی بنا پر کافر کہنا یا اس کا مقاطعہ کرنا درست نہیں۔ صحیح زور دیا۔ ہم بھی اسی کو معقولیت تصور کرتے ہیں۔ یہ مفتی صاحب بھی کہہ رہے ہیں کہ ایک حنفی کا اہلِ حدیث سے فتویٰ لے کر مطلقہ ثلث سے رجوع کر لینا جائز نہیں تھا۔ ہاں یہ جو انھوں نے فرمایا کہ ــــ "لیکن اگر وہ بھی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں اس کا مرتکب ہو تو قابلِ درگذر ہے۔"

تو دراصل وہ یہ کہہ رہے ہیں کہ میاں جب وہ گاؤں والا اہلِ حدیث سے فتویٰ لے کر بیوی سے رجوع بھی کر چکا تو ختم کرو قصہ۔ کیوں پیچھے پڑتے ہو۔ آخرت میں جو کچھ باز پرس ہوگی اُس سے ہوگی۔ تمھیں یا مفتی کو بات بڑھانے کی کیا ضرورت۔

اگر ان کا یہ مطلب نہیں تو پھر آپ ہمیں سمجھا دیجئے کہ شرعی اضطرار کی کون سی قسم یہاں پائی جا رہی ہے۔ "اضطرار" تو عام اعتبار سے ایک نئے مجتہد کے نزدیک یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کی بیوی شدید مریض ہونے کے

باعث مباشرت کے قابل نہ رہی ہو وہ کبھی کبھی طوائف کے کوٹھے پر ہو آیا کرے یا کوئی داشتہ رکھ لے مجبوری اور اضطرار کے الفاظ کئی منہ والے سانپ جیسے ہیں قرآن نے فمن اضطر کے ساتھ لا باغٍ ولا عادٍ کی شرط لگائی ہے۔ یہ باغیانہ ذہن نہیں تو اور کیا ہے کہ طلاق دو تین اور کہو کہ پڑی ایک۔ ہم تو حضرت مفتی کفایت اللہ کے فتوے کا یہی مطلب سمجھے ہیں کہ جب دیہاتی رجوع ہی کر چکا تو جائے جہنم میں۔ کیوں اس کے پیچھے پڑ کر اپنا وقت برباد کرتے ہو۔

دوسرا فتویٰ مولانا فرنگی محلی کا ہے۔ اسمیں انھوں نے بھی تو کہا ہے کہ "جب عورت کی علیحدگی دشوار ہو اور مفاسدِ زائدہ کا احتمال ہو تو کسی اور امام کی تقلید کر لے تو کچھ مضائقہ نہیں۔"

تو کیا آپ "اور امام" کا مصداق ابن تیمیہ اور ابن قیم کو بھی سمجھتے ہیں؟ —— نہیں کم سے کم مولانا موصوف کا یہ مطلب نہیں بلکہ مراد ہیں وہ چار امام جن کے مذاہب مقبولِ امت ہوئے۔ ثبوت ان کی مراد کا یہ ہے کہ بطور نظیر وہ نکاح زوجِ مفقود اور عدت ممتدۃ الطہر کو پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حنفیہ عند الضرورۃ قول امام مالکؒ پر عمل کر لینے کو درست سمجھتے ہیں۔ تین طلاقوں کے مسئلہ میں اگر مذکورہ چاروں اماموں میں سے کسی ایک بھی امام کا مذہب ایک پڑنے کا ہو تو بے شک یہ فتویٰ آپ کے لئے بامعنی ہوگا لیکن جب معلوم ہے کہ چاروں امام تین پڑ جانے پر متفق ہیں تو کیا ملا آپ کو اس فتوے سے؟

تیسرا فتویٰ کسی حبیب المرسلین صاحب کا ہے۔ ان صاحب نے اہلِ حدیث کو کافر کہنے یا مقاطعہ وغیرہ کرنے کو منع کیا ٹھیک کیا۔ لیکن ان کے دو دعوے سند اور ثبوت چاہتے ہیں۔ ایک یہ کہ "بعض سلف صالحین اور علماء متقدمین ہیں سے اس کے بھی (یعنی تین طلاق ایک ہیں کے) قائل ہیں"۔ یہ تو ہی ناقص مطالعے اور خام معلومات کا شاخسانہ ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی یوں کہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ جیسا صحابی چونکہ اس کا قائل تھا کہ خرچ سے زائد جتنا مال ہو سب کا صدقہ کرنا واجب ہے، لہٰذا یہ مسلک اختیار کرنا بھی مضائقہ سے خالی ہے۔ دو چار زاہد عابد قسم کے بزرگ اگر تلاشِ بسیار کے بعد اولین صدیوں میں ایسے مل بھی جائیں جو تین طلاق کو ایک سمجھتے ہوں تو انھیں علمی فریب خوردگی کا شکار سمجھا جائے گا۔ جھوٹی روایتوں کے نقد کی صلاحیت ان میں نہ تھی اس لئے دھوکا کھا گئے۔ زہد اور صالحیت قانون میں حجت نہیں۔ دو چار معروف و مسلم مجتہدین اور محدثین کا نام نامی پیش کر کے دکھایئے جب بات بن سکتی ہے۔

دوسرا یہ دعویٰ بھی سند اور نقل کا محتاج ہے کہ ائمہ اربعہ کو چھوڑ کر کسی بھی صالح عالم کی تقلید کر لو حنفی رہے جاؤ گے یہ محض زبان زوری ہے۔ لطف یہ ہے کہ مفتی صاحب اسی سانس میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ "فقہائے حنفیہ نے بوجہ شدت ضرورت کے دوسرے امام کے قول پر عمل کر لینے کو جائز رکھا ہے۔" حنفیہ کے اس معروف قول ہیں تو "دوسرے امام" سے مراد چاروں معروف ائمہ میں سے کوئی نہ کوئی ہوا کرتا ہے۔ یہ قول بھلا اس کی دلیل کیسے بن گیا کہ چاروں ائمہ کو چھوڑ کر کسی بھی عالم کے قول پر عمل کر ڈالو کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔

فتووں کے بعد آپ نے مولانا اشرف علیؒ کا ذکر کیا ہے کہ انھوں نے "حیلۂ ناجزہ" میں نکاح مفقود الزوج کے سلسلے میں امام مالکؒ کے مسلک پر فتویٰ دیا اور معترضین کو جواب دیا کہ تم تقلید کو لئے پھرتے ہو یہاں سرے سے اسلام ہی جا رہا ہے۔ اس کے بعد آپ لکھتے ہیں:-

> "در حقیقت ان کا اشارہ اس طرف تھا کہ شریعت کی مصلحت کلی کو باقی رکھنے کے لئے کسی خاص امام کی تقلید ترک کر کے دوسرے امام کی رائے

پر عمل درست ہے۔"

بڑی کوفت ہوتی ہے جب کوئی بحث کرنے الابحث کے ابتدائی آداب تک کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ محترم بزرگ! دعویٰ آپ یہ کر رہے ہیں کہ ائمہ اربعہ کو چھوڑ بھی کسی اور غیر معروف و غیر مسلّم عالم و زاہد کے فتوے پر بوقت ضرورت عمل جائز ہے مگر دلائل وہ لا رہے ہیں جن سے صراحتہً یہ ثابت ہوتا ہے کہ دوسرے جس امام کے فتوے پر عمل جائز ہوگا وہ معروف چاروں اماموں ہی میں سے کوئی ہونا چاہیئے۔ یہ نہیں کہ چاروں امام تو کسی مسئلے میں متفق الرائے ہوں اور آپ بوقتِ ضرورت ان چاروں کے خلاف رائے عمل کریں۔ ایک بھی دلیل آپنے دعوے کے مطابق نہیں دی۔

ہماری عاجزانہ نصیحت بہت غور سے سنیئے۔ طلباء کو پڑھا دینا یا نجی طور پر کچھ فتوے دیدینا تو الگ بات ہے۔ جو چاہے اُڑا دیجئے کون پکڑتا ہے لیکن جب کسی معرکۃ الآراء مسئلہ میں اجتہاد کا تاج سر پر رکھ کر میدان میں تشریف لائیں تو تفقہ، تبحرِ علمی، تحقیق اور معقولیت کے ہتھیار ساتھ لائیں یہ نہیں کہ دس پانچ کتابوں کے ورق اُلٹے اور کاٹ چھانٹ کے عبارتیں اٹھالیں۔

آنجناب کچھ دلائل کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ ان کی صریحات سے معلوم ہوا ـــ "تین طلاق بیک وقت معصیت ہے تو کیوں نہ ایسی معصیت کے روکنے کا انتظام کیا جائے اور اس کا دروازہ ہی بند کر دیا جائے۔"

جزاک اللہ ـ یہ ہے سمجھداری کی بات کہ غلط کام کو روکنے کی تدبیریں کی جائیں۔ مگر سمجھداری میں آپنے عقل دشمنی بھی شامل کر دی۔ بہت ہی محترم دوست! جرائم کو روکنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ارتکاب ہی نہ ہو سکے۔ ضرور کوئی ایسی ترکیب کیجئے کہ بھولے لوگ بیک وقت تین طلاقیں نہ دے سکیں۔ لیکن روکنے کا یہ مطلب لینا کہ جرم واقعی ہو جائے تو اس کے وقوع اور اثر سے انکار کر دو حیرت خیز منطق ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہوا کہ لوگ کثرت سے وِھسکی اور ٹھرّا وغیرہ پینے لگیں تو اصلاح کی ترکیب آپ یہ بتائیں کہ اِن مشروبات کو شراب ہی نہ مانو۔ یا سود کے بارے میں یہ مشورہ دیں کہ اس کا نام نفع رکھدو ربوٰا ہرگز مت کہو۔ دینے والے نے تین طلاقیں دیدیں۔ آپ مشورہ دے رہے ہیں کہ تین مانو ہی مت ـ ایک مانو یہی ترکیب ہے معصیت سے روکنے کی! ـــ کیسی مضحکہ خیز ہے یہ نکتہ سنجی! آدمی پہلے تولے پھر بولے۔

اور عجیب بات ہے کہ بعض احکام کو بدلنے اور زمانے کے تقاضوں کو ملحوظ رکھنے کے سلسلے میں تو آپ کو علامہ شامیؒ فوراً یاد آتے ہیں اور آپ ان کی بعض ایسی عبارتیں نقل کر دیتے ہیں جو عام اصولی انداز کی ہیں مگر طلاقِ ثلٰث کی بحث میں انھوں نے صریحاً اور جزماً جو کچھ کہا ہے اس پر ذرا توجہ نہیں کرتے۔ ردالمحتار جلد۲ صفحہ۵۷۷ کھول کر دیکھئے علامہ شامیؒ کیا فرما رہے ہیں۔ وہ فرما رہے ہیں:-

"وذھب جمھور الصحابۃ والتابعین ومن بعدھم ـــ تا فھو خلاف لا اختلاف (از راہِ اختصار عربی عبارت حذف ہے) یعنی جملہ صحابہ، تمام تابعین اور ان کے بعد کے ائمۃ المسلمین اس پر متفق ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ ..... اجماع تو بالکل ظاہر ہے۔ ایک یوں کہ جب حضرت عمرؓ نے تین طلاق کے حکم کو نشر کیا تو کسی بھی صحابی نے اس سے مطلق اختلاف نہیں ظاہر کیا اور ایک لاکھ صحابہؓ میں سے کسی ایک کا بھی اختلاف ثابت نہیں لہذا اجماعِ سکوتی متحقق ہوگیا۔ دوسرے یوں کہ اجماع میں مجتہدین کی آراء کا اعتبار ہے۔ ایک لاکھ صحابہؓ میں مجتہد صحابہؓ کی تعداد بیس سے اوپر نہیں پہنچتی مثلاً فلاں اور فلاں (یہاں شامی نے نام دیئے

ہیں) دیگر صحابہؓ فتوے کے لئے ان ہی کی طرف رجوع کرتے تھے اور ان میں سے اکثر کا فتویٰ تین طلاق کے وقوع کا صاف صاف موجود ہے اور اس کے خلاف ایک بھی فتویٰ موجود نہیں تو اب حق کے بعد گمراہی کے سوا کیا رہ جاتا ہے اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ حاکم و قاضی اگر تین طلاق کے ایک ہونے کا فیصلہ دے گا تو شرعاً یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ اجماعی مسائل میں کسی کے اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ ایسا اجتہاد اختلاف رائے نہیں کہلائے گا بلکہ حکم شرعی کی مخالفت کا ہم معنی سمجھا جائے گا۔"

تو محترم! یہ ہے ابن عابدین شامی کی دوٹوک رائے زیرِ بحث مسئلہ میں۔ اب اگر دوسری طرح کے مسائل کے سلسلہ میں وہ اختلاف رائے اور تغیر و تبدل کے کچھ قواعد بیان کرتے ہیں تو انھیں اٹکل پچو طلاقِ ثلث پر چسپاں کر دینا تفقہ کی وہ قسم ہے جسے گستاخی معاف مسخراپن یا دھینگا مشتی ہی کہا جا سکتا ہے۔ علامہ شامی اگر واقعی آپ کی نگاہ میں اس درجے کے آدمی تھے کہ ان کے قول کو بطور حجت لایا جائے اور ان سے رہنمائی حاصل کی جائے تو پھر ان کی غیر متعلق بحثوں کو کھینچ تان کر اپنے مفید مطلب بنانے کے بجائے دیانت دار طالبینِ حق کی طرح ان کے دوٹوک فیصلوں اور فتووں کو مرکزِ توجہ بنایا جائے۔ جی چاہتا ہے کہ خود آپ ہی کے الفاظ علامہ شامی کے بارے میں نقل کر دیئے جائیں:-

"فقہ کی دنیا میں علامہ شامی کو کون نہیں جانتا۔ عالمِ اسلامی میں جو شہرت اور مقبولیت ان کو حاصل ہوئی اس سے شاید کوئی دوسرا بہرہ ور ہو۔ انھوں نے خاص اسی عنوان پر (یعنی وقتی و زمانی ضرورتوں کے پیشِ نظر بعض مجتہدین کو چھوڑ کر دوسرے مجتہدین کی رائے پر فتوے دینا) ایک کتاب تصنیف کی ہے جس کا عنوان ہے نشر العرف فی بناءِ بعض الاحکام علی العرف۔ اس میں علامہ نے بڑی تفصیل سے ان مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں عرف اور مصلحت نیز زمانے کے تقاضوں کا خصوصی لحاظ رکھا گیا ہے اور ان مسائل کا بھی تذکرہ کیا ہے جو ایک زمانے میں حرام اور ممنوع تھے مگر دوسرے زمانے میں وہ ایک شاید ضرورت بن گئے لہذا ان کا حکم بدل گیا۔"

ٹھیریئے۔ کیا اس کتاب میں شامی نے زیرِ بحث طلاقِ ثلث کا بھی ذکر کیا ہے؟ ــــ ہرگز نہیں کیا۔ اس مسئلے میں ان کی جو قطعی رائے ہے وہ یہی ہے جو ہم نے ردالمحتار سے نقل کی۔ اب آپ سوچئے۔ جو علامہ شامی خود آپ کے نزدیک اصولِ فقہ کے ماہر ہوں، عرف و مصلحت کی بنا پر فتویٰ تبدیل کرنے کو نہ صرف جائز بلکہ بعض حالتوں میں ضروری سمجھتے ہوں اور خوب جانتے ہوں کہ کس قسم کے مسائل تبدیلی کی گنجائش رکھتے ہیں، اور کس قسم کے نہیں۔ وہی اگر تین طلاق کے مسئلہ کو اس حد تک طے شدہ قرار دے رہے ہوں کہ اس کے خلاف قول کرنا گمراہی قرار پائے اور حاکم کا فیصلہ تک اس کے خلاف نافذ و مقبول نہ ہو تو کیا اس سے بداہتہً یہ ثابت نہیں ہو گیا کہ ایک اتنے بڑے ماہرِ فن اور استادِ اصول کے نزدیک بھی تین طلاقوں کے وقوع کا اجماعی فیصلہ اُن فیصلوں میں نہیں ہے جنھیں عرف و مصلحت کے تحت بدلا جا سکے۔ اب یہ تو بڑی عجیب بات ہوگی کہ آپ یا کوئی بھی بزرگ علامہ شامی کی قبر پر کھڑے ہو کر یوں فرمائیں کہ اے فقیہِ شام! تو نے تغیر و تبدل کے جو قواعد بیان کئے وہ تو ہمیں دل و جان سے قبول اور ان کی حد تک ہم تجھے استاد اور مقتدا مانتے ہیں لیکن انکے اطلاق سے طلاقِ ثلث والے مسئلے کو خارج کر دینا تیرا وہ غیر دانشمندانہ فعل ہے جس کی ہم مذمت کرتے ہیں ــ اور بلا تکلف تیرے ہی قواعد کی تلوار سے اس کا سر

قلم کر دیتے ہیں!

صدرِ اول میں تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں۔ اس کے تعلق سے آپ نے فرمایا:-

"ہمارے احناف بھی مثلاً قہستانی اور طحطاوی درمختار صـ۱۰۵ جلد دوم کے حاشیہ میں اس کو نقل فرماتے ہیں۔ جامع الرموز صـ۳۲۱ اور مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر صـ۳۲۸ میں قریب قریب وہی الفاظ ہیں۔"

گرامی قدر! اس طرح کی رعب انگیز مرشگافیاں عوام کو تو بے شک مغالطہ دے سکتی ہیں لیکن اہلِ علم کے لئے ان کی حیثیت کچھ بھی نہیں۔ عام پڑھنے والے سمجھیں گے کہ دو نام تو آپ نے علمائے احناف کے لئے۔ قہستانی اور طحطاوی۔ اور تین کتابوں کے حوالے دئیے۔ درمختار۔ جامع الرموز اور مجمع الانہر۔ اس طرح پانچ شہادتیں اپنے حق میں لے آئے۔ لیکن کیا واقعی یہ گنتی درست ہے؟

آپ خوب جانتے ہیں کہ جامع الرموز جس کا اصلی نام شرح مختصر الوقایہ ہے قہستانی ہی کی ہے لہذا قہستانی کا نام اگر بطور گواہ پیش کرنا ہی تھا تو مصنف جامع الرموز کی حیثیت سے کرتے۔ طحطاوی کے دوش بدوش ذکر کرنا دو وجہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ وہ دُرِ مختار کے حاشیہ نگار نہیں ہیں حالانکہ آپ کی عبارت سے ہر قاری یہ سمجھے گا کہ طحطاوی کی طرح قہستانی بھی درمختار کے حاشیہ نگار ہیں۔ دوسرے یہ کہ الگ ذکر کرنے سے گواہوں میں خواہ مخواہ ایک نام بڑھ گیا۔

پھر آپ نے یہ بھی تحقیق نہ کی کہ قہستانی چیز کیا ہیں۔ حالانکہ جس اونچی سطح کی بحث ہے اس کا تقاضا تھا کہ غیر فقیہوں کا ذکر تک نہ کیا جاتا۔ آپ اپنے مقالہ میں مولانا عبدالحی کی عمدۃ الرعایۃ سے ایک عبارت نقل فرما رہے ہیں۔ ذرا اسی کتاب کا مقدمہ صـ۱۱ بھی ملاحظہ ہو۔ مولانا عبدالحی قہستانی کی جامع الرموز کو غیر معتبر کتابوں میں شامل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ والقہستانی کجارف سیل وحاطب لیل خصوصاً استناده الی کتب الزاهدی المعتزلی۔ یعنی قہستانی کی مثال اس شخص کی سی ہے جو الا بلا سب سے واسطہ رکھتا اور اندھیرے میں لکڑیاں جمع کرتا ہے۔ خصوصاً اس کی یہ حرکت تو بہت ہی رسواکن ہے کہ وہ زاہد معتزلی کی کتابوں سے حجت پکڑتا ہے۔

اور یہ بھی یہیں دیکھ لیجئے کہ یہ بات انھوں نے علامہ شامی کی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ سے نقل کی۔ یہ وہی علامہ شامی ہیں جن کی عظمت و فقاہت پر خود آپ نے گواہی دی ہے۔

اور مشہور حنفی عالم ملا علی قاریؒ نے شم العوارض فی ذم الروافض میں کیا فرمایا ہے اس پر بھی نگاہِ عبرت ڈال لیجئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "عصام الدین نے قہستانی کے بارے میں یہ بات صحیح کہی کہ وہ شیخ الاسلام ہروی کے ادنیٰ شاگردوں میں بھی شامل نہیں چہ جائیکہ اعلیٰ شاگردوں میں شمولیت کا دعویٰ قابل التفات ہو وانما کان دلال الکتب فی زمانہ۔ اسے مصنف بھی مت کہو وہ تو کتابوں کا دلال ہے۔ ولا کان یعرف بالفقہ الخ اپنے ہم جنسوں میں اسے کوئی بھی فقیہ نہیں سمجھتا تھا۔ اور اس حقیقتِ حال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے اپنی اسی شرح میں (یعنی شرح مختصر الوقایہ میں جو جامع الرموز کے نام سے مشہور ہے) فاسد و غیر فاسد اور صحیح و ضعیف سبھی کچھ بغیر تحقیق کے جمع کر دیا ہے۔ فھو کحاطب اللیل الجامع بین الرطب والیابس فی اللیل (پس وہ تو حاطب اللیل ہے۔ اندھیرے میں الا بلا جمع کرنے والا)"

کیا کسی بالغ نظر عالم کو زیب دے سکتا ہے کہ وہ اس طرح کے کھوٹے سکے بازارِ علم و تحقیق میں لائے اور طحطاوی کے برابر اس شخص کو احناف کے نمائندے کی حیثیت سے کھڑا کرے جو کسی بھی شمار قطار میں نہیں ہے۔

اب آئیے طحطاوی کی طرف۔ بے شک انھوں نے طاؤس والی روایت سپردِ قلم کی ہے لیکن کس سیاق میں۔ کیا آپ نہیں دیکھ سکتے کہ وہ شیعوں اور ظاہریوں کے مسلک کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ لوگ اس روایت سے حجت پکڑتے ہیں۔ اور کیا آپ نہیں دیکھ سکتے کہ چند ہی سطور بعد انھوں نے بحر سے وہی اجماع والی بات نقل کی ہے جو ہم ساد المحتار سے نقل کر آئے یعنی تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ہے اس سے اختلاف رائے جائز نہیں۔

صورتِ واقعہ کی یہ تصویر اور آنجناب کی اپنی کھینچی ہوئی لفظی تصویر کس قدر مختلف ہے۔ رہی مجمع الانہر۔ تو مکرم دوست! یہ کوئی مستقل بالذات اصل تو ہے نہیں بلکہ مختلف متون کا مجموعہ کہئے۔ اسکی گواہی کم و بیش ایسی ہی ہے جیسے آپ ایک دستاویز بطور شہادت پیش کرکے اسی کی کاربن کاپی (مثنیٰ) دوسری شہادت کی حیثیت سے پیش فرما دیں۔ بتائیے کیا یہ دو شہادتیں ہوں گی؟

سب سے بڑا ستم یہ کہ آپ مسئلہ کی نوعیت ہی کو نہیں سمجھ رہے ہیں۔ گفتگو ہے احادیث کی۔ اجماع صحابہؓ کی۔ پہلی اور دوسری صدی ہجری کے ائمہ اور فقہاء کی۔ آپ لا رہے ہیں آٹھ سو اور نو سو اور دس سو برس بعد کی نقلیں۔ یہ قہستانی نویں صدی کے آدمی ہیں۔ طحطاوی اور درمختار کے مصنف حصکفی اور علامہ شامی سب بعد کی شخصیتیں ہیں۔ یہ حضرات اگر واقعتاً اختلاف بھی کرتے تو اجماع صحابہؓ پر اس کا کوئی اثر نہ پڑتا لیکن لطف تو یہ ہے کہ یہ سب ٹھیک وہی اجماعی مسلک رکھتے ہیں جس کی آپ جڑ کھود رہے ہیں۔ پھر اسے شعبدہ بازی کے سوا اور کیا کہیں گے کہ ان کے فیصلے اور ماحصل کو تو آپ چھپا جائیں اور دورانِ بحث کے چند فقرے اچک لائیں۔

مولانا شمس پیرزادہ توجہ فرمائیں

(۱) قرآن نے کہا:— "اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دو تو عدت کیلئے طلاق دو اور عدت کو شمار کرو۔"
اسے پیش کرکے آپ فرماتے ہیں:۔

"عدت کے لئے طلاق دینے کا مطلب یہ ہے کہ ایسے وقت طلاق دی جائے جب کہ عدت کا آغاز ہو سکے۔ جو شخص بیک وقت تین طلاقیں دیتا ہے وہ عدت کا لحاظ نہیں کرتا کیونکہ پہلی طلاق دیتے ہی عدت شروع ہو گئی لیکن دوسری اور تیسری طلاق میں عدت کا لحاظ نہیں رہا۔ حالانکہ ہر طلاق کے لئے عدت کا لحاظ ضروری ہے۔"

ہمارا خیال ہے آپ آیت کا مدعا سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔ غور کیجئے ایک شخص طہر میں بیوی سے ہم بستر ہوتا ہے پھر طلاق دے ڈالتا ہے۔ عدت کا آغاز اسی وقت ہو جائے گا۔ آغاز میں کسی بھی طرح کا ابہام نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس آیت کی رو سے یہ فعل مطلق گناہ نہ ہوا حالانکہ آیت کا صحیح مدعا سمجھا جائے تو یہ فعل بھی گناہ قرار پاتا ہے اور گناہ سے خالی فقط یہ طریقۂ طلاق ہے کہ جس طہر میں مباشرت نہ کرے اس میں طلاق دے۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر حیض میں طلاق دو گے تو عورت غریب کو غیر ضروری طور پر نسبتاً زیادہ عدت گذارنی ہو گی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی ہے اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گذر چکا ہے۔ عدت کا زمانہ ازروئے قرآن تین حیض ہے۔ اگر اس حیض کو عدت میں شمار کرکے مزید دو حیضوں پر عدت تمام کر دی گئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پورے تین حیض نہ ہو سکے۔ لہٰذا اس حیض کو اور اس کے بعد کے طہر کو چھوڑ کر اگلے حیض سے عدت شمار ہو گی۔ اس طرح عورت پر عدت طویل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر طہر میں صحبت کے بعد طلاق دی تو یہ بات مشکوک رہے گی کہ عورت کو کتنی عدت گذارنی ہے۔ کون جانے کہ اس صحبت سے حمل کی بنیاد پڑ چکی ہو،

اور بجائے تین حیض کے عورت کو بچے کی پیدائش تک عدّت گذارنی پڑے۔ لہٰذا اس وقت طلاق دینا کچھ نہ کچھ عرصہ تک عدت کو مشکوک رکھے گا اور آیت کے تحت یہ شکل بھی ناپسندیدہ قرار پائے گی۔ دیکھ لیجئے اس میں عدّت کا آغاز تو ذرا بھی مشتبہ نہیں پھر بھی آیت نے اس سے منع فرمایا۔

خوب سمجھ لیجئے آیت کے دو مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ طلاق کے وقت عدّت کا معاملہ مشکوک نہ رہے دوسرے یہ کہ عورت غریب کو مشروع وقت سے زیادہ عدّت نہ گذارنی پڑے۔

اب غور کیجئے اپنے ارشادِ گرامی پر۔ اول تو آپ نے خواہ مخواہ تین طلاقوں کی ایک ہی صورت متعین کرلی یعنی یہ کہ تین الگ الگ طلاقیں۔ حالانکہ اگر تین طلاقیں بیک فقرہ صراحتِ عدد کے ساتھ دی جائیں تو یہ سوال ہی نہیں اُٹھتا کہ پہلی طلاق سے عدت شروع ہوگئی اور دوسری تیسری میں عدّت کا لحاظ نہ رہا۔ یہاں تینوں ایک ساتھ واقع ہوئی ہیں اور ان تین کی بنا پر نہ تو عدت میں کوئی اشتباہ پیدا ہوا نہ اس کی مدت بڑھی۔ پھر مذکورہ آیت سے اس کا ٹکراؤ کیسے ہو سکتا ہے۔

رہی آپ کی فرض کردہ صورت یعنی تین طلاقیں تین الگ الگ فقروں میں دیں۔ تو یہ بھی آیت سے متصادم نہیں۔ پہلا ہی فقرہ ادا ہونے کے بعد عدت کا زمانہ شروع ہوگیا۔ اب دوسرا اور تیسرا فقرہ طلاق کی نوعیت میں تو تبدیلی کر رہا ہے لیکن عدت پر اس کا کیا اثر پڑا۔ عدت کا زمانہ تو وہی رہا جو پہلے فقرے سے شروع ہوا تھا۔ اور اشتباہ بھی کسی نوع کا پیدا نہیں ہوا۔ فی الحقیقت آپ کا یہ فقرہ بے معنی ہے کہ "دوسری اور تیسری طلاق میں عدت کا لحاظ نہیں رہا۔" کیا آپ یہ سمجھتے ہیں کہ ایک طلاق کے بعد جب دوسری دی جاتی ہے تو عدّت کا زمانہ دوسری سے شروع ہوتا ہے اور پہلی کے بعد جو زمانہ دوسری تک گذر رہا ہے وہ

سوخت ہو جاتا ہے۔ اگر ایسا ہے تو اس غلط فہمی کی اصلاح کر لیجئے۔ ایک دینے کے بعد اگر رجوع کر لیا ا[ور] پھر کچھ دن بعد دوسری دی تو بے شک دوسری سے عد[ت] کا آغاز ہوگا لیکن رجوع کئے بغیر دوسری اور تیسری د[ی] ہے تو چاہے کم وقفہ سے دے چاہے زیادہ وقفے [سے] عدّت کا شمار بہرحال پہلی ہی طلاق سے ہوگا اور تی[ن] حیض گذرنے پر عورت آزاد ہو جائے گی۔

اچھی طرح سمجھ لیجئے۔ مذکورہ آیت کی مخالفت اُ[س] صورت میں ہوتی ہے جب طلاق حیض میں دی جائ[ے] یا اُس طہر میں جس میں صحبت کرلی گئی۔ یہ طلاق ایک ہو یا تین ہوں عدت کے رُخ سے یکساں بات ہے ایک دو تین کے فرق سے اس آیت کا کوئی تعلق نہ[یں] اور یہ بھی سمجھ لیجئے کہ حکم عدولی کرے گا جب بھی طلا[ق] پڑ جائے گی کیونکہ عبداللہ ابن عمرؓ نے حیض میں طلا[ق] دی تھی اور رسول اللہؐ نے اسے واقع مانا تھا۔

(۲) اللہ نے فرمایا — "جب تم عورتوں کو طلا[ق] دو اور ان کی عدت پوری ہونے کو آجائے تو بھلے طر[یقے] سے انھیں روک لو یا بھلے طریقے سے رخصت کر دو۔"

اس آیت کو نقل کر کے آپ نے فرمایا:-

"یہ آیت صراحت کرتی ہے کہ جب مدّت پوری ہو رہی ہو تو بھلے طریقے پر روکا جا سکتا ہے یعنی عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کیا جا سکتا ہے سوال یہ ہے کہ عدّت ختم ہونے سے پہلے رجوع کا یہ حق جو اللہ تعالیٰ نے مرد کو دیا ہے کس نے ساقط کیا؟ اگر کوئی نص ساقط کرنے کے لئے موجود ہے تو کوئی مسئلہ باقی نہیں رہتا لیکن اگر ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ تیسری دفعہ کی طلاق سے پہلے عدّت کے اندر مرد کو رجوع کا حق ہے لہٰذا بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کے بعد بھی رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔"

آپ یہ تو مانتے ہی ہیں کہ کلام الٰہی کے علاوہ رسول اللہؐ کے فیصلے بھی "نص" کہلاتے ہیں۔ ہم پچھلے اوراق میں متعدد احادیث ان فیصلوں کی پیش کر آئے ہیں اور آخر میں انھیں یکجا بھی پیش کریں گے۔ مگر ٹھہریئے۔ نص تو آپ کے لئے قرآن ہی میں موجود ہے۔ خود آنجناب نے سورۂ بقرہ کی جو آیت نقل کی ہے اس کا ترجمہ خود آپ کا پیش کردہ یہ ہے:

"طلاق دو مرتبہ ہے ۔۔۔۔۔ پھر اگر تیسری مرتبہ
طلاق دے دی تو اس کے بعد عورت اس کیلئے
حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح
نہ کرے۔" (زندگی ص ۶۲)

فرمایا جائے۔ زید نے یکم جون ۷۲ء کی صبح چھ بجے بیوی کو ایک طلاق دی۔ دوسری دوپہر کو بارہ بجے دی تیسری شام کو سات بجے دی۔ کیا یہ تین مرتبہ میں تین طلاقیں نہیں ہوئیں؟ کیا قرآن نے یہ بھی قید لگائی ہے کہ ہر طلاق ایک ماہ کے فصل سے دو ورنہ نہیں پڑے گی اگر لگائی ہے تو انگلی رکھ کر بتایئے کہاں لگائی ہے اور اگر نہیں لگائی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ صبح، دوپہر اور شام کے تین اوقات میں اتنا کافی فاصلہ ہے کہ بغیر منطق کے بھی اسے ہر شخص سمجھ اور محسوس کر سکتا ہے۔ ان تین اوقات میں تین طلاقیں ایک ایک کر کے دینا بلا ریب تین مرتبہ طلاق دینا ہے اور حکم قرآنی کے مطابق مرد کو حقِ رجوع باقی نہیں رہا۔ حلالہ کے بغیر یہ عورت اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ تو فرمایئے عدت ابھی کتنی گذری محض بارہ گھنٹے۔ انھیں گھٹا کر تین ماہ باقی پڑے ہیں لیکن رجوع کا حق چھن گیا۔ کیا یہ حق کسی فقیہ یا مجتہد یا مفتی نے چھینا یا خدا نے؟ کیا یہ نص نہیں نعوذ باللہ قص ہے؟ یا کیا آپ بہ نفسِ نفیس جبریل سے سنے بغیر قرآن کو نہیں ماننا چاہتے؟

اے بہت ہی اچھے دوست! فقہاء پر مت بگڑیئے وہ کسی سے نہ کوئی حق چھینتے ہیں نہ کوئی نیا حق کسی کو دینے کی پوزیشن میں ہیں۔ وہ بیچارے تو اللہ اور رسولؐ کے ترجمان ہیں۔ خوب غور سے دیکھ کر بتایئے ایک یا دو یا تین دن کی الگ الگ تین طلاقوں کے بعد عین شروعِ عدت میں رجوع کا حق کوئی ابو حنیفہؒ یا مالکؒ یا شافعیؒ ساقط کر رہا ہے یا ہم سب کا رب اور احکم الحاکمین ساقط کر رہا ہے۔ الطلاق مرّتان کا بار بار حوالہ دے کر آپ نہ جانے کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ چلئے مان لیا اس کا مطلب ہے، دو بار طلاق۔ اور یہ بھی مان لیا کہ دو بار کا اطلاق دو الگ وقتوں پر ہوگا لیکن کیا آپ یہ بھی کہیں گے کہ صبح، دوپہر اور شام الگ الگ اوقات نہیں ہیں۔ کیا آپ یہ بھی فرمائیں گے کہ یکم جون اور ۲ جون پر ایک ہی وقت کا اطلاق ہوتا ہے۔ ان دو دنوں میں ایک ایک طلاق دی گئی تو یہ ایک ہی وقت کی طلاق ہوئی۔ مرّتان اس پر صادق نہیں آیا؟

اگر ایسا کہیں گے تو یقین کیجئے اہلِ نظر آپ کے توازنِ ذہنی پر شبہ کرنے لگیں گے اور نہیں کہیں گے تو پھر یہ ماننے بغیر آخر کیا چارہ ہے کہ دورانِ عدت میں حقِ رجوع کا لازماً باقی رہنا محض مفروضہ ہے۔ خود اللہ تعالیٰ رجوع کا دروازہ بند کر دیتا ہے اگر آپ ایک ایک دن یا ایک ایک گھنٹے کے فصل سے تین طلاق دے بیٹھیں۔

یہ گھنٹے اور تاریخ کی بات ہم اس لئے کہہ رہے ہیں کہ سکنڈ اور منٹ کی باریکی آپ کی سمجھ میں نہیں آتی ورنہ جیسا کہ پیچھے ہم ابن قیم کے ایک عقلی استدلال کی تنقید میں دکھلا چکے ابن قیمؒ تو ایک وقت میں دو حرفوں کے تلفظ کو بھی محال قرار دیتے ہیں اور بجا دیتے ہیں۔ گویا "تجھ پر طلاق" کا فقرہ دو بار دہرایا جب بھی یہ دو الگ الگ اوقات کی دو طلاقیں ہیں نہ کہ ایک وقت کی۔

جب قرآن ہی سے معلوم ہو گیا کہ عدت میں رجوع کا استحقاق مرد کو صرف اسی صورت میں ہے کہ وہ طلاقیں دینے میں جلد بازی نہ کرے۔ اگر جلد بازی کرے گا تو عین زمانِ عدت میں استحقاق سلب ہو جائے گا تو کیا آپ کا نص کا مطالبہ اب یہ معنی رکھتا ہے کہ کوئی اور قرآن آسمان سے نازل کرایا جائے؟ اگر ایسا ہے تو

بے شک فقہاء ہار گئے۔ ان کے تو فرشتے بھی قرآن کیا معنی ایک آیت تک نئی نازل نہیں کرا سکتے۔

جامع الفضائل دوست! عین طریقِ قرآنی سے تین بار طلاق دینا حق رجوع کو عدت ہی میں ختم کر دیتا ہے تو فقہاء کیا غلط کہتے ہیں اگر کہتے ہیں کہ بیک لفظ تین طلاق دیدینے سے بھی حق رجوع ختم ہو جائے گا۔ آپ کا خانہ زاد معارضہ اس شرعی فیصلے میں آخر کیسے حائل ہو سکتا ہے۔

---

(۳) آپ بخاری سے رفاعۃُ القرظی والی روایت نقل کرتے ہیں جس میں رفاعہ کی بیوی نے حضورؐ سے کہا ہے کہ شوہر نے مجھے طلاقِ بتّہ دے ڈالی ہے اور حضورؐ نے تین طلاقوں کا فیصلہ دیدیا۔ اس پر ہم بحث کر چکے۔ یہاں مزید کہنا یہ ہے کہ اس روایت کو آپ نے اس لئے مجمل قرار دیا ہے کہ اس میں طلاقِ بتّہ کی بات کہی گئی ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ اس سے مراد تین الگ الگ طلاقیں ہیں کیونکہ مسلم شریف میں اسکی وضاحت آگئی ہے۔ آپ کے الفاظ یہ ہیں:۔

"صحیح مسلم کی حدیث طلاق کی نوعیت کو واضح کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ وطلقھا آخر ثلٰث تطلیقات۔ (مسلم کتاب الطلاق)۔"

ہم بڑی دردمندی کے ساتھ آپ سے ایک بات پوچھتے ہیں۔ کیا واقعی آپ کو پیارے رسولؐ کی حدیثوں سے محبت ہے؟ کیا واقعی آپ چاہتے ہیں کہ فن حدیث زندہ رہے اور اس میں حماقت و جہالت کو دراندازی کا موقع نہ ملے؟

اگر جواب اثبات میں ہے تو ایک اور سوال کا جواب عطا فرمائیں کہ کیا علم حدیث اسی طرح زندہ رہ سکتا ہے کہ آپ جیسا حدیث کا شیدائی جب ایک تحقیقی مقالہ لکھنے بیٹھے اور اس میں حدیثِ رسولؐ کی دیانت دارانہ ترجمانی و تشریح کا مرحلہ آئے تو آپ اصل کتاب دیکھے بغیر ادھر ادھر سے جو جی چاہے حوالۂ قلم فرما دیں؟ کھول کر بھی نہ دیکھیں کہ اس کتاب میں کیا لکھا ہے جس کا آپ حوالہ دے رہے ہیں۔

سنیئے محترم دوست! آپ کے ارشادِ گرامی کا مطلب یہی تو ہوا کہ بخاری کی روایت میں رفاعہ کی بیوی نے اگرچہ حضورؐ سے یہ عرض کیا ہے کہ میرے شوہر نے مجھے طلاقِ بتّہ دی تھی۔ لیکن مسلم شریف کی روایت میں یہ وضاحت آگئی ہے کہ رفاعہ کی بیوی کو تین طلاقوں میں کی آخری طلاق دی گئی تھی جس سے پتا چلا کہ اکھٹی تین طلاقیں نہیں دی گئیں تھیں لہٰذا یہ استدلال صحیح نہیں کہ رسول اللہؐ نے تین اکھٹی طلاقوں کو مغلّظہ قرار دیا۔!

اب مسلم شریف کھول کر بغور ملاحظہ فرمائیے۔ اس میں امام مسلم نے سرے سے رفاعہ کی بیوی کا قصہ لیا ہی نہیں ہے۔ اس قضیہ کی کوئی اچھی بری روایت ہی مسلم شریف میں موجود نہیں کہ اس کے الفاظ کی بحث پیدا ہو۔ قصہ ہے تو فاطمہ بنت قیس کی طلاق ہے۔ اس کی ہی ۲۴ روایتوں میں ایک روایت کے اندر راوی نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں جنھیں آپ نے نقل فرمایا ظاہر ہے کہ اس کا تو کوئی تعلق رفاعہ قرظی والے قصے سے ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا خود انصاف فرمایا جائے کہ بہ این شانِ ذمہ داری آپ جیسے نکو نام محبانِ حدیث فنِ حدیث میں گفتگو کریں گے تو اس غریب فن کا کیا حلیہ بنے گا؟ یعنی حد ہے کہ مسلم میں سرے سے کوئی روایت ہی زیر بحث قصے کی موجود نہیں اور آپ استدلال کر رہے ہیں اس کے ایک خاص جملہ سے!

پھر یہ جو آپ نے مزید تحریر فرمایا کہ — "ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس حدیث سے تین یکجائی طلاقوں پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔" یہ بھی اس اعتبار سے غلط ہے کہ ابن حجر کی تمام تر گفتگو صرف بخاری کے تعلق سے ہے مسلم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ہم بتائیں ابن حجر نے کہاں کیا لکھا ہے جسے آپ

نہ جانے کہاں سے بے جوڑ نقل فرما رہے ہیں۔ بخاری کا باب ہے "اذا طلقها ثلاثاً ثم تزوجت الخ (کتاب الطلاق) اس کے ذیل میں یہی رفاعہ کی بیوی والی حدیث بیان ہوئی ہے۔ اس میں اس عورت کا حضور ؐ کی بارگاہ میں یہ بیان منقول ہے کہ "مجھے میرے شوہر رفاعہ نے طلاقِ بتہ دیدی تھی اس پر میں نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا۔ وہ نامرد نکلا۔ اب میں کیا کروں۔ حضور ؐ جواب دیتے ہیں کہ جب تک دوسرے شوہر سے تمہارا جنسی تعلق قائم نہ ہو جائے رفاعہ سے نکاح نہیں کرسکتیں۔"

اس روایت کو جمہور امت نے بجا طور پر اس بات کی دلیل بنایا کہ ایک وقت اور مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں نہ کہ ایک۔ ابن حجر کو آپ لوگ فرشتہ یا پیغمبر نہ سمجھیں۔ ان سے استدلال کی جوہری نوعیت سمجھنے میں غلطی ہوئی اور انھوں نے تحریر فرمایا:۔

وهو عجب ممن استدل به فان البتة بمعنى القطع والمراد به قطع العصمة واعم من ان يكون بالثلاث مجموعة او لوقوع الثالث التى هى آخر تطليقات (فتح الباری جلد ۹، ص ۴۱۲)

عجیب بات ہے کہ کچھ لوگ اس روایت سے تین طلاقوں کا استدلال کرتے ہیں حالانکہ لفظِ بتہ کے معنی کاٹنے کے ہیں اور طلاقِ بتہ سے مراد ہے عصمت کا کٹ جانا اور اس کا اطلاق دونوں ہی شکلوں پر ہو سکتا ہے یہ کہ اکھٹی تین طلاقیں دی گئی ہوں یا دو دیکر تیسری بعد میں ڈالی گئی ہو۔

٭ ٭ ٭ ٭ ٭ ٭

یہاں ابن حجر کا ایک سہو تو یہ ہے کہ وہ محاورے کو نظرانداز کرکے ڈکشنری کھول بیٹھے۔ طلاقِ بتہ خود ان کے علم میں ہے کہ تین بدعی طلاقوں کو کہا جاتا تھا یعنی جو خلافِ سنت طریقے پر دی گئی ہوں اور طریقِ سنت پر دی ہوئی تین طلاقیں طلاقِ للسنۃ کہلاتی تھیں۔ چنانچہ احادیثِ صحیحہ کی قدیم ترین کتاب مؤطا امام مالک ؒ اٹھا کر دیکھ لیجئے اس میں باب طلاق البتہ کے تحت آپ کو ایک بھی روایت طلاقِ سنت کی نہیں ملے گی بلکہ ساری روایتیں طلاقِ بدعی کی نظر آئیں گی۔ یہی حال ترمذی اور بعض دیگر کتب کا ہے۔ لہٰذا یہ مانتے ہوئے بھی کہ طلاقِ بتہ کا اطلاق اکھٹی تین طلاقوں پر بھی ہوسکتا ہے اور الگ الگ فقروں یا وقتوں میں دی ہوئی طلاقوں پر بھی جمہور امت کا استدلال اپنی جگہ بے غبار ہے۔ اس پر ابن حجر کا حیرت کرنا غلط فہمی کے سوا کچھ نہیں۔ رفاعہ نے تین طلاق ایک فقرے میں دی ہوں یا متعدد فقروں میں۔ ایک مجلس میں دی ہوں یا چند مجلسوں میں یہ بہرحال طلاقِ سنت نہیں تھی طلاقِ بدعی تھی اور حضور ؐ نے اسے مغلظہ ہی قرار دیا لہٰذا جمہور کا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ تین بدعی طلاقیں بھی تین ہی ہوتی ہیں۔

دوسرا سہو ابن حجر کا یہ ہے کہ بخاری کی بتہ والی روایت میں خود عورت کا بیان ضمیرِ متکلم میں ہے۔ اس نے حضور ؐ سے عرض کیا ان رفاعۃ طلقنی فبتّ طلاقی (مجھے میرے شوہر رفاعہ نے طلاقِ بتہ دی تھی) اب ابن حجر ہی کی تصریح کے مطابق اس کے دونوں مطلب ہو سکتے ہیں۔ یہ کہ اکھٹی تین دی ہوں یا الگ الگ دی ہوں۔ حضور ؐ بالکل نہیں پوچھتے کہ تمہارا مطلب کیا ہے۔ نہیں مطالبہ کرتے کہ اس دو مفہوم والے لفظ کا ایک مفہوم متعین کرو۔ اس مجمل اور ذو معنی لفظ ہی پر تین کے وقوع کا فیصلہ صادر فرما دینا کھلا ثبوت ہے اس حقیقت کا کہ تین پڑنے کیلئے اکٹھے اور الگ الگ کا فرق کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ اہمیت تین کی ہے۔ وہ پڑ کر رہیں گی خواہ اکھٹی دو یا الگ الگ۔

رہی بخاری کی دوسری روایت جس میں خود عورت کا بیان نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے اپنے الفاظ میں یوں کہا ہے کہ وطلقها آخر ثلث تطليقات تو صاف ظاہر ہے کہ راوی نے اپنے دماغ سے عورت کے استعمال کردہ لفظِ بتہ کی شرح کردی ہے۔ ہمارے نزدیک تو اس شرعی فقرے کا مطلب یہ ہے کہ "اس نے آخر تک تین طلاقیں دیدیں۔" یہ نہیں کہ دو پہلے دی تھیں اور ایک بعد میں۔ لیکن ابن حجر یا آپ اس مطلب کو نہ مانیں اور جو چاہے مطلب نکالتے

رہیں مگر یہ تو کھلی بات ہے کہ یہ مطلب اور یہ الفاظ حضورؐ کی بارگاہ میں نہیں پہنچے تھے۔ حضورؐ سے تو طلاقِ بتّہ کی بات کہی گئی تھی اور اسی پر حضورؐ نے تشریح طلب کئے بغیر تین کا فیصلہ سنا دیا تھا۔ حیرت یہاں ابن حجر کا حق نہیں ہمارا حق ہے۔ ہمیں حیرت کرنے دیجئے کہ جمہور امت کے اس قدر مضبوط اور بے غبار استدلال کی لطافت کو ابن حجر اتفاقاً نہ سمجھ سکے اور بدگمانی کر بیٹھے کہ استدلال کا مدار گویا بس اس بات پر ہے کہ لفظِ بتّہ کے معنی اکھٹی تین طلاقیں لے لئے جائیں۔

آپ لوگ بظاہر غیر مقلد ہیں۔ ذاتی اجتہاد کا بڑا زور شور آپ لوگوں کے یہاں ہے مگر ہمیں تو بارہا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم مقلدوں سے بھی بڑھ کر آپ بعض شخصیتوں کے رعب میں آجاتے ہیں۔ مثلاً یہی ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ اور شوکانیؒ جیسے حضرات۔ اور ضرورت پڑنے پر ابن حجر بھی آپ کے یہاں حرفِ آخر بن جاتے ہیں۔

---

(۴) آپ نے رقم فرمایا:۔ " علماء و فقہا کی ایک تعداد صرف ایک طلاق کے وقوع کی قائل ہے مثلاً حضرت ابن عباسؓ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، ابن اسحاقؒ، امام رازیؒ، امام ابن تیمیہؒ، علامہ ابن قیمؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ۔"

پہلا ہی نام آپ نے اس صحابیِ رسولؐ ابن عباس کا لے دیا جس کے ایک دو نہیں متعدد فتوے تین واقع ہونے کے احادیثِ صحیحہ میں موجود ہیں اور جیسا کہ ہم نے نقل کیا خود امام قیمؒ برملا تسلیم کرتے ہیں کہ تین واقع ہونے کا فتویٰ دیگر صحابہؓ کی طرح حضرت ابن عباسؓ سے بھی بلاشک ثابت ہے۔ آپ تمام ذخیرۂ احادیث میں کمزور سند سے بھی ابنِ عباسؓ کا کوئی فتویٰ ایسا نہیں دکھلا سکتے نہ اور کوئی آجتک دکھلا سکا ہے کہ ایک وقت کی تین صریح طلاقوں کو انھوں نے ایک قرار دیا ہو۔

اس کے باوجود ابن عباسؓ کو ڈنکے کی چوٹ ان فقہاء کی فہرست میں گنوا دینا جو ایک کے وقوع کے قائل ہیں ایسی غلط بیانی ہے جس کے بارے میں کوئی اچھی تاویل ہماری سمجھ میں نہیں آتی۔ کیا واقعی غلط بیانیوں سے بھی علمُ الحدیث اور قانونِ شریعت کی کوئی خدمت ہو سکتی ہے؟

امام رازیؒ، ابن تیمیہ اور ابن قیم کو ایک طرف رکھئے۔ یہ دورِ رسالتؐ سے سات آٹھ سو برس بعد تشریف لانے والے حضرات ہیں۔ گفتگو خیر القرون کے اجماع میں ہے۔ طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحاق — ان تینوں کے سلسلہ میں فرداً فرداً ہماری معروضات سنئے۔ اگر واقعی وہ تین اکھٹی طلاقوں کو ایک مانتے تھے تو ان کے دو چار فتوے اس سلسلہ میں بھی موجود ہونے چاہئیں۔ آپ اگر اپنے دعوے میں سچے ہیں تو دو چار نہیں صرف ایک فتویٰ ان کا سندِ صحیح سے ایسا نقل کر دیجئے جس میں ان کی یہ رائے صاف صاف موجود ہو۔ جہاں تک روایتِ حدیث کا تعلق ہے تو ہم ثابت کر چکے کہ مسلم کی روایت سند اور متن دونوں اعتبار سے مضطرب ہے لہٰذا اس کا حوالہ قطعاً بیکار رہیگا۔ علاوہ ازیں آپ حضرات ابن قیم سمیت یہ استدلال دانتوں سے پکڑے ہوئے ہیں کہ ابن عباسؓ کا فتویٰ اگرچہ تین طلاق واقع ہو جانے کا ہے لیکن ان کی روایت تو ایک واقع ہونے کی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خود آپ کے نزدیک روایت اور فتویٰ دو مختلف چیزیں ہوتی ہیں۔ راوی کی روایت کو اس کا فتویٰ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لہٰذا مسلم والی روایت کو قبول کر لینے پر بھی آپ اسے طاؤس کا فتویٰ قرار نہیں دے سکتے۔ ہم طاؤس کا فتویٰ چاہتے ہیں تاکہ آپ کے دعوے میں کچھ تو جان پڑے۔

رہے عکرمہ تو بے شک وہ ذی مرتبہ تابعی تھے لیکن آپ کو شاید علم نہیں ان کے بارے میں متعدد اہلِ نظر نے یہ انکشاف کیا ہے کہ طرزِ فکر میں وہ خوارج سے مطابقت رکھتے تھے۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام مسلمؒ ان سے کافی بدگمان ہیں۔ خوارج کو روایتِ حدیث میں تو بہت سے اساتذۂ فن نے معتبر مانا ہے اور ماننا بھی

چاہیئے۔ جن لوگوں کا عقیدہ یہ ہو کہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتے ہی آدمی کافر ہو جاتا ہے وہ بھلا جھوٹ کیوں بولیں گے جب کہ جھوٹ کبیرہ گناہ ہے۔ نقل اور خبر کے معاملے میں انھیں سچا تصور کر لینا معقولیت سے بعید نہیں لیکن فقہ اور فتوے کا تعلق اندازِ فکر سے ہوا کرتا ہے خوارج کا اندازِ فکر آپ کو معلوم ہی ہے کہ حضرت علیؓ نے جب تحکیم منظور کی تو اِن لوگوں نے قرآن کی آیت اِنِ الحُکمُ اِلّا لِلّٰہ کے تحت حضرت علیؓ کو کافر قرار دیدیا۔ اسی طرح ان کے بہتیرے واہی عقائد ہیں جنکی بنا پر جمہورِ امت انھیں باطل فرقہ قرار دیتے ہیں اور ان کی فقہ یا فتوے کو لائقِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ عکرمہ کے بارے میں جو کچھ ہم نے کہا دل سے گھڑ کر نہیں کہا آپ ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ ۹۶ (قدیم ایڈیشن) ملاحظہ فرمالیں۔ جب یہ صورتِ حال ہے تو روایت کی حد تک مستند ہونے کے باوجود عکرمہ کی کوئی فقہی رائے اور فتویٰ اگر اہلِ سنت اساتذہ اور معروف مجتہدین و ائمہ کی رائے اور فیصلے کے صریحاً خلاف ہو تو اس کی آخر کیا اہمیت ہو سکتی ہے ایسے اس حجت پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ کل آپ متعہ کی حرمت کو بھی اجماعی نہیں مانیں گے۔ ابوبکرؓ و عمرؓ کے خلیفۂ راشد ہونے کو بھی مشکوک و مختلف فیہ قرار دیں گے اور ختمِ نبوت میں بھی شبہ ڈالیں گے۔

بااین ہمہ ہمارے بہت ہی عزیز دوست! آپ عکرمہ کا کوئی واضح فتویٰ نقل کریں تاکہ یہ تو ثابت ہو کہ آپ کے دعووں کی کوئی اچھی بری بنیاد موجود ہے۔

تیسرے بزرگ ہیں ابن اسحاق جنھیں آپ نے اپنا ہم مسلک شمار کرایا۔ کیا آں جناب نے کبھی کسی اسماء الرجال کی کتاب میں ان کا ترجمہ ملاحظہ فرمایا؟ کیا آپ کو نہیں معلوم کہ امام فقہ ہونا تو بعد کی بات ہے سچے اور جھوٹے ہونے کے رُخ سے بھی ان کی شخصیت متفق علیہ نہیں۔ ہم نقل کر آئے ہیں کہ امام مالکؒ انھیں دجالوں میں کا ایک دجال کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر میں بیت اللہ میں بھی ان کے جھوٹے ہونے کا حلف اٹھاؤں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اسی طرح بعض اور اکابر ان پر بڑی جرحیں کرتے ہیں اور ان کی اصل ممتاز حیثیت صرف داستان سرائی کی حد تک ہے یعنی "امام المغازی" —— قانونِ شریعت میں ان کی رائے اور فتوے کی ہرگز یہ حیثیت نہیں مانی گئی کہ صحابہؓ اور اجل تابعین کے مقابلے میں یہ لائقِ ذکر سمجھے جائیں۔

خوب سمجھ لیجئے۔ طاؤس کا بھی —— باوجود اہل کے زہد و ورع اور کثرتِ تحدیث کے —— اور اجتہاد میں یہ درجہ تسلیم نہیں کیا گیا کہ جب ایک طرف صحابہؓ اور فقیہ تابعین کی آراء ہوں تو ان کے بالمقابل ان کی کسی فقہی رائے اور اجتہاد کا ذکر بھی کیا جائے چہ جائیکہ اس کی کوئی قابلِ لحاظ اہمیت ہو۔

حاصل یہ کہ اول تو طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحٰق کے ایسے صریح فتوے ہمارے علم کی حد تک سندِ صحیح سے منقول ہیں ہی نہیں جن کی بنا پر دعویٰ کیا جا سکے کہ یہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا فتویٰ صادر کیا کرتے تھے لیکن اگر آپ کھود کر کہیں سے ایک آدہ فتویٰ اٹھا ہی لائیں تو آپ کو کسی مسلّم استادِ فن کی یہ تصدیق بھی دکھلانی ہو گی کہ یہ فتویٰ اجماع کا قاطع بن سکتا ہے۔ علمی و فنی مسائل میں محض زہد یا کثرتِ تحدیث کا اعتبار نہیں یہاں مجتہدین لائقِ التفات ہوتے ہیں۔ اجتہاد مذاق نہیں ہر مجتہد اپنا ایک الگ مکتبِ فکر (اسکول آف تھاٹ) بناتا ہے۔ اس کے اپنے کچھ اصول و مبانی ہوتے ہیں۔ طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحاق کے تفقہ اور اجتہاد نے کوئی مکتبِ فکر پیدا نہیں کیا۔ ان کی حیثیتیں فقہ اور فتوے میں ناقل کی ہیں مجتہد کی نہیں۔ ان کی نقل اگر جانے پہچانے مجتہدین اور ائمہ و اساتذہ کے خلاف ہو تو جمہور علمائے امت اسے شاذ و منکر کہہ کر رد کر دیتے ہیں۔

اب آیئے اُس آخری نام کی طرف جو آپ نے لیا یعنی داؤد ظاہری۔

لے بہت ہی پیارے دوست! یہ آپ نے بہت ہی بھولپن کا مظاہرہ کیا۔ داؤد ظاہری اور ان علماء کی صف میں جن کی تقلید کی جاتی ہے! — یہ تو عجوبہ ہوا۔ کاش آپ اس شخص داؤد الاصبہانی کے حالات اور عقائد جاننے کے لئے کتابیں دیکھتے۔ یہ شخص قیاس کا منکر تھا اور اس کا خیال تھا کہ زمین و آسمان اور انفس و آفاق میں توحید باری کی کوئی دلیل نہیں۔ ابوبکر رازی الفصول فی الاصول میں اس کے متعلق جو کچھ لکھتے ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کا شمار ان بر خود غلط اور بدعقل لوگوں میں ہے جنھیں نہ اصولِ شریعت کا ادراک نہ اجتہاد کے طریقوں کی خبر بعض علوم عقلیہ میں اس کی شہرت کے باوجود فقہ اور احکامِ شریعت میں اس کی حیثیت عالم کی نہیں عامی کی ہے۔

محمد بن معین کی دراسات اللبیب سے بھی مختصراً اس کی تصدیق ہو سکتی ہے حالانکہ انھوں نے ظاہریہ کی طرف سے دفاع کیا ہے حملہ نہیں کیا۔

علامہ سیوطیؒ کہتے ہیں کہ کتاب وسنت کی روشنی میں داؤد کا مذہب مردود ہے اس کے اقوال کسی بھی اجماعِ اہلِ سنت کے قاطع نہیں ہو سکتے۔ بعض اہلِ اصول کے نزدیک ظاہریہ کے اختلافِ خیال کی حیثیت اختلاف کی نہیں بغاوت کی ہے۔ انحراف کی ہے۔

امام الحرمین ابوبکر بن العربی العواصم والقواصم میں ظاہریہ کے بارے میں اظہار خیال فرماتے ہیں کہ یہ لوگ جہل مرکب میں گرفتار ہیں۔ ایسی فضول باتیں کرتے ہیں جو سمجھ سے بالاتر ہیں۔ خوارج کی طرح آیات واحادیث کو غلط محمل پر اتارتے ہیں۔

ابن حزم ظاہری (صاحبِ محلّٰی) نے اگرچہ اپنے آپکو نسبتاً سنبھال لیا اور بجائے داؤد کی تقلید جامد کے خود مجتہد بن بیٹھے لیکن وسعتِ علمی اور ذہانت کے باوجود ان کے قلم سے بے شمار اغلاط کا ترشح ہوا ہے۔ پھر بھی وہ طلاق ثلٰث کے مسئلے میں معلوم ہی ہے کہ آپ کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ اکھٹی تین طلاقوں کو سنت مانتے ہیں۔ اس طرح بات یہ بنی کہ آپ نے پہلے تو حضرت ابن عباسؓ کا نام غلط طور پر لیا پھر چند غیر ضروری نام شمار کرائے پھر داؤد ظاہری کو یہ جانے بغیر گواہ بنالائے کہ یہ ہیں کون ذات شریف۔ آخر یہ کونسا طرزِ استدلال ہے جو آپ دن کی روشنی میں استعمال فرما رہے ہیں۔ فن حدیث اور قانونِ شریعت کو اتنا بے وقعت تو نہ کیجئے کہ فرشتوں کی آنکھوں میں آنسو آجائیں۔

مولانا اکبرآبادی توجہ فرمائیں

(۱) آنجناب نے سورۃ بقرہ کی آیت نقل کرنے کے بعد ارشاد فرمایا ہے:-

"ان آیات کا صاف مطلب یہ ہے کہ طلاقِ مغلّظہ اس وقت واقع ہوگی جبکہ مرد آگے پیچھے دو طلاق دینے کے بعد یہ فیصلہ کرلے کہ اسے اب عورت کو اپنی زوجیت میں نہیں لینا ہے اور اِس فیصلہ کے مطابق وہ ایک طلاق اور واقع کردے۔" (ص۲۱)

پہلا طالب علمانہ سوال یہ ہے کہ فیصلہ کرنے نہ کرنے کی بات آیت میں آخر کہاں گئی ہے۔ کوئی ایک حرف ایسا نظر نہیں آتا جس سے اس کے لئے اشارہ ملے۔ یہ تو بالکل سامنے کی بات ہے کہ انسان جو بھی فعل کرتا ہے ذہنی میلان اور ارادے ہی کے تحت کرتا ہے اسی لئے آیت ارادے اور فیصلے سے کوئی بحث نہیں کرتی بلکہ صاف و سادہ انداز میں بتاتی ہے کہ دو طلاقوں تک حقِ رجوع ہے۔ تیسری بھی دیدی تو یہ حق ختم۔ دینے والے نے بہت سوچ سمجھکر فیصلہ کیا ہو یا فوری طور پر ارادہ پیدا ہوا ہو۔ اس سے قانونِ الٰہی کو آخر کیا سروکار ہے!

دوسرا سوال یہ ہے کہ فیصلہ کو آپ نے دو طلاقوں کے بعد پر منحصر کیا حالانکہ ایک شخص پہلی طلاق دیتے ہوئے ہی اگر یہ ارادہ رکھتا ہو کہ تین دوں گا تو آیت میں ایسا کوئی

لفظ نہیں جو اس ارادے کو غیر معتبر ٹھیرادے۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ زید نے یوں کہا۔ "تجھ پر طلاق۔ تجھ پر طلاق۔" کیا یہ آگے پیچھے دو طلاقیں نہیں؟ پھر اسی منٹ اس نے تیسری کا فیصلہ کرتے ہوئے تیسری بار یہی فقرہ بولدیا تو خود آپ کی تصریح کے مطابق تین طلاقیں پڑ جانے میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ پھر آخر آپ کا یہ رجحان کیوں ہے کہ امتِ مسلمہ قرآن کی اس صراحت کو نظر انداز کر کے شیخ شلتوت یا ابن قیم یا شوکانی یا نواب صدیق حسن کے پیچھے چل کھڑی ہو۔

(۲) آپ نے تحریر فرمایا:۔

" اجماع صحابہؓ کی نسبت حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن مسعودؓ کے متعلق دونوں طرح کی روایات ہیں بعض میں ہے کہ وہ ایک مجلس کی تین طلاقوں کے ایک ہونے کا فتویٰ دیتے تھے اور بعض روایات میں اس کے برعکس یہ ہے کہ وہ طلاقِ مغلظہ ہونے کا فتویٰ دیتے تھے لیکن زبیر بن عوامؓ عبد الرحمٰن بن عوفؓ، عکرمہؒ، طاؤسؒ، محمد بن اسحاقؒ، فلاس بن عمرو حارث عکلی، داؤد بن علی اور ان کے اکثر اصحاب، بعض اصحاب مالک بعض اصحاب حنفیہ بعض اصحاب احمد ابن حنبل۔ ان سب کا فیصلہ یہ تھا کہ طلاق ثلثہ کا حکم ایک طلاق کا ہے۔"

اس کے لئے آپ نے اعلام الموقعین جلد ۲ صفحہ ۱۷ تا ۳۲ کا حوالہ دیا۔ گویا آپ نے جو کچھ ابن قیم کی طرف منسوب کیا وہ ان کی کسی متعین عبارت کا مفہوم نہیں ہے بلکہ تقریباً ۱۹ صفحات کو پڑھ کر آپ نے یہ مطالب اخذ کئے ہیں۔ یہ نالائق طالب علم آپ سے دست بستہ عرض کرتا ہے کہ اعلام الموقعین اور اغاثۃ اللہفان اور زاد المعاد کے متعلقہ صفحات کو ایک بار پھر پڑھئے اور اپنی رائے کی وکالت کے نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ حق و صداقت کی وکالت کے نقطۂ نظر سے پڑھئے پھر انشاء اللہ آپ خود محسوس فرمائیں گے کہ ابن قیم کا مطلب سمجھنے میں آپ سے صریح غلطی ہوئی ہے۔

اغاثۃ اٹھائیے۔ اس کے صفحہ ۱۷۹ پر آپ کو ابن قیم کے یہ الفاظ ملیں گے:۔

"فقد صح بلا شك عن ابن مسعودؓ و علیؓ وابن عباسؓ الالزام بالثلاث ان اوقعها جملة۔"

(پس بلا کسی ریب و شک کے یہ بات تو قطعی طور پر مسلّم ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ اکٹھی دی ہوئی تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیتے تھے۔"

اب فرمائیے۔ اگر عبد اللہ ابن مسعودؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ سے ابن قیم کی دانست میں دونوں طرح کی روایات ثابت ہوتیں تو وہ کس طرح یہ فقرہ لکھتے۔ آپ دیکھ رہے ہیں صحّ پر حرفِ قد بھی داخل ہے جو علامت ہے جزم و یقین کی۔ پھر بلا شك کے اضافہ نے اس یقین میں اور بھی چار چاند لگا دیئے۔

اِن دو صحابہ کے علاوہ آپ نے دو مزید صحابیوں کا ذکر کیا۔ زبیر بن عوامؓ اور عبد الرحمٰن بن عوفؓ۔ مگر ابن قیم تو اسی صفحہ پر مزید یہ بھی لکھ رہے ہیں کہ سوائے ابن عباسؓ کے اور کسی بھی صحابی سے اس قول (یعنی تین اکٹھی طلاقیں ایک ہوتی ہیں) کی صحیح نقل ہمیں ڈھونڈنے پر بھی نہ مل سکی اسی لئے ہم نے اختلاف کے اسباب میں اِس سبب کو شامل نہیں کیا۔

گویا خود ابن قیم معترف ہیں کہ فتویٰ تو بلاشبہ ابن عباسؓ کا بھی یہی رہا ہے کہ تین تین ہی ہوتی ہیں مگر ایک قول ان کا اس کے خلاف احادیث میں موجود ہے۔ رہے دوسرے صحابہؓ تو ان میں سے کسی کا قول بھی قابل اعتماد ذریعہ سے مخالفت میں نہیں ملتا۔

بتائیے۔ اس واضح اعتراف کے بعد آپ نے ان کے

کس فقرے سے یہ مطلب اخذ فرمالیا ہے کہ حضرت زبیرؓ اور حضرت ابن عوفؓ کا فیصلہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا تھا۔

حالانکہ ابن قیمؒ اگر ایسا دعویٰ کرتے بھی تو بغیر قوی ثبوت کے وہ قابلِ تسلیم نہ ہوتا لیکن وہ تو اِس دعوے کے برخلاف صاف الفاظ میں مذکورہ بالا اعترافات فرما رہے ہیں۔ اس کے باوجود آپ کے قلم سے منقولہ بالا عبارت نکلنا آپ ہی بتائیے علم و تحقیق اور دیانتِ نقل کے کس خانے میں رکھا جائے گا؟

مزید یہ کہ آپ نے اصحاب مالک، اصحاب حنفیہ اور بعض اصحاب احمد کا تانتا باندھ دیا۔ ہمارے عوام اس لمبی قطار کو دیکھ کر یہی سمجھیں گے کہ یہ تو بے شمار لوگ تین کو ایک کہنے والے ہیں۔ اے فقیہِ مکرم! دو ورق پیچھے اُلٹ کر اغاثہ کا صفحہ ۱۷ کھول لیں۔ کیا ابن قیم نے یہاں خود یہ تصریح نہیں کردی ہے کہ مالکیہ میں سے تلمسانی وغیرہ اس کو امام مالکؒ کے دو قولوں میں سے ایک قرار دیتے ہیں دوسرے مالکیہ واضح کرتے ہیں کہ یہ قول امام مالکؒ کا ہرگز نہیں۔ صرف بعض مشائخ کا ہے اور شاذ ہے، شاذ کیسے نہ ہو جب کہ مؤطا امام مالک میں خود امام مالکؒ سند و مد سے تین کے تین ہونے کا مسلک ظاہر کر رہے ہیں اور حدیثوں پر حدیثیں اس کے ثبوت میں لا رہے ہیں۔

اغاثہ کے اسی صفحہ پر اصحاب احمد کے بارے میں بھی ابن قیم کا اپنا اعتراف یہ ملاحظہ فرمائیں کہ اصحابِ احمد ابن حنبل کا مصداق ابن تیمیہ کے دادا ہوں تو ہوں باقی کسی حنبلی کا قول مجھے نہیں مل سکا۔

پھر اے محترم! ابن تیمیہ کے دادے کی تو منتقی الاخبار اور المسودہ موجود ہے۔ ان میں دیکھ لیجئے وہ جمہورِ امت کی طرح اس مسئلہ پر اجماع کے قائل ہیں اور تین ہی کے واقع ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں۔ تو آخر آپ کا ابن قیم کی طرف نسبت کر کے اصحاب مالک اور اصحاب احمد کو قطار میں کھڑا کر دینا ستم ظریفی کے سوا کیا کہلائے گا۔

رہے اصحاب حنفیہ۔ تو یہ بھی مغالطہ انگیزی ہے لے دے کے ایک بزرگ محمد بن مقاتل رازیؒ ملتے ہیں جن کے بارے میں کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ تین کو ایک مانتے تھے۔ اوّل تو یہ کہنا ہی بحث طلب ہے۔ اصولِ روایت کی معیاری سطح پر مقاتل کی طرف ایسا انتساب مشکوک ہے۔ دوسرے وہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد نہیں شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ ہزاروں شاگردوں میں اگر کوئی ایک شاگردوں کا شاگرد کسی مسئلہ میں اپنی ایک اینٹ کی مسجد الگ بنالے تو اسے کون اہمیت دے گا۔ مقاتل امامتِ اجتہاد کی مسند پر فائز نہیں تھے۔ ان کی ذاتی رائے کی کیا قیمت ہے اگر وہ حنفی مدارکِ اجتہاد اور مناہج فکر سے ہٹی ہوئی ہو۔ ان کا نام ذہن میں رکھ کر یہ کہنا کہ بعض اصحابِ حنفیہ ایسا کہتے ہیں پروپیگنڈے کی تکنک تو ہو سکتی ہے حق پسندانہ علم و تحقیق سے اس کا کوئی جوڑ نہیں۔

عکرمہ، طاؤس اور محمد بن اسحاق کے سلسلے میں ہم کافی شافی گفتگو کر چکے۔ زبان تو کسی کی نہیں پکڑی جاسکتی مگر ان حضرات کے ناموں کی گردان کئے جانا دھاندلی ہی کہلا سکتا ہے۔

اور یہ حارث عکلی اور داؤد بن علی! ــــ یا جامعُ الفضائل! دین سے تمسخر آپ جیسے ذمہ داروں کو زیب نہیں دیتا۔ کیا یہ نام اِس قابل ہیں کہ اجماعِ صحابہؓ و تابعینؒ کے مقابلے پر پیش کئے جائیں۔ اس ترکیب سے تو اسلام کے سارے ہی قوانین کا تیا پانچا کیا جا سکتا ہے۔ آخر کون نہیں جانتا کہ امت میں کیسے کیسے ضال و مضل فرقے اور کیسے کیسے بلیدُ العقل اور مریضُ الفہم افراد گذر چکے ہیں اور آج بھی موجود ہیں۔ ہماری یہ ذمہ داری نہیں کہ کوئی آنتر ہیں سے اٹھا کر جو بھی نام کوئی پیش کر دے اس کے جغرافیہ کی تلاش میں کتب رجال میں سرمارتے پھریں۔ ذمہ داری نام لینے والوں کی ہے۔ وہ پہلے ثابت کریں کہ یہ حضرات

واقعی ان اساتذہ میں تھے جن کی رائے اجتہاد و تفقہ کے میدان میں قابلِ لحاظ سمجھی گئی ہے۔ اس کے بعد ہی گفتگو آگے بڑھ سکتی ہے۔ بحالتِ موجودہ یہ صرف شعبدہ بازی ہے۔

مولانا حامد علی توجہ فرمائیں

آپ نے تحریر فرمایا ہے:۔ "خلال کی کتاب العلل میں اثرمؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے ابوعبداللہؒ سے رکانہ کی حدیث البتہؓ کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے اس کی تضعیف کی۔"

حدیث رکانہ کے سلسلے میں ابوعبداللہ (امام احمدؒ) اور بخاری وغیرہ کے موقف پر تو ہم مفصل گفتگو کر آئے یہاں ایک اور بات عرض کرنی ہے۔ اثرم کون ہیں، یہ آپ شاید نہ جانتے ہوں۔ مگر اس نقل سے یہ تو بہر حال ظاہر ہوا کہ ان کی شہادت آپ کے نزدیک کچھ معتبر ہے۔ تو اب سنیئے۔ حافظ الجمال بن عبد الحادی الحنبلی اپنی کتاب السیر الحاث فی علم الطلاق الثلاث میں اپنے یعنی امام احمد ابن حنبلؒ کے مذہب کے تعلق سے لکھتے ہیں کہ تین اکھٹی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں جن کے بعد حلالہ کے بغیر حرمت دور نہیں ہو سکتی۔ یہی ہمارا صحیح مذہب ہے۔ اور اسی مذہب کو اصحاب امام احمدؒ نے اکثر کتابوں میں جزم و یقین کے ساتھ بیان کیا ہے جیسے خرقی مقنع۔ محرر۔ ھدایۃ وغیرہ۔ اس کے بعد موصوف لکھتے ہیں کہ الاثرم نے بیان کیا کہ میں نے ابوعبداللہ (احمد ابن حنبلؒ) سے ابن عباسؓ والی اس حدیث کے بارے میں جس میں انھوں نے کہا ہے کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں عرض کیا کہ آپ جو اس کے خلاف مذہب رکھتے ہیں تو آپ کے پاس اس حدیث سے گلو خلاصی کا کیا ذریعہ ہے؟ امام احمدؒ نے جواب دیا کہ ہمیں بہتیرے مستند آدمیوں سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خود ابن عباسؓ تین اکھٹی طلاقوں کو تین ہی مانتے تھے (پھر ہم کیسے مان لیں کہ وہ ایسا مان سکتے تھے اگر واقعی یہ روایت ان سے ثابت ہوتی)

دیکھا آپ نے۔ اثرم ہی کے ذریعے امام احمد کا طرزِ فکر اور فیصلہ کیا ظاہر ہوا؟۔ اور نوٹ کیجئے امام ترمذیؒ کے شیخ اسحٰق بن احمدؒ بھی اپنے مسائل احمدیہ میں ایسی ہی بات امام احمدؒ سے نقل کرتے ہیں جیسی اثرم نے کی۔ بلکہ یہ بھی نوٹ کیجئے امام احمدؒ یہ رائے بھی رکھتے تھے کہ جو شخص تین اکھٹی طلاقوں کے وقوع سے انکار کرے وہ اہلِ سنت سے خارج ہوا۔ مسدد بن مرھد کو امام صاحب نے یہ تحریر فرمایا تھا کہ من طلق ثلثاً فی لفظ واحد فقد جھل وحرمت علیہ زوجتہ ولا تحل لہ ابداً حتی تنکح زوجاً غیرہ (جس شخص نے ایک ہی لفظ سے تین طلاقیں دیں اس نے جہالت کا مظاہرہ کیا اور اس پر اس کی بیوی حرام ہو گئی۔ اب کبھی بھی حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے)

اطمینان کے لئے آپ طبقات الحنابلہ میں مسدد بن مرھد کا ترجمہ ملاحظہ فرمالیں۔ وہاں آپ کو یہ بھی مل جائے گا کہ قاضی ابوالحسین حنبلی نے بھی اسی جواب کو امام احمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

مزید برآں یہیں ابوالوفاء ابن عقیل حنبلی کے تذکرے میں آپ کو یہ مسئلہ ملے گا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے یوں کہا انتِ طالقٌ ثلثاً الا طلقتین (تجھ پر دو کم تین طلاق) تب بھی تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ لم یصح استثناء الاکثر۔

سمجھے آپ!۔؟۔ زید نے بیوی سے کہا تو تین طلاق والی ہے مگر فوراً ہی بلا توقف ان تین میں سے دو طلاقوں کا استثناء بھی کر دیا۔ اب ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ فقط ایک طلاق پڑے۔ تین میں سے دو گئیں تو ایک ہی بچی۔ لیکن حنبلی بزرگ فتویٰ دیتے ہیں کہ ایک نہیں تین پڑیں کیونکہ مستثنیٰ منہ میں سے استثناء اکثر کا کر دیا گیا (دو کا) جو مابقی (ایک) سے زائد ہے لہذا وہ قبول نہ ہوگا اور تین ہی پڑیں گی۔

آپ اور وہ لوگ جو مسند احمد سے حدیث رکانہ نقل کرکے عوام کو مغالطہ میں ڈالتے ہیں سوچیں کہ امام احمدؒ کے پیروکس شد و مد سے جمہور امت کے ساتھ ہیں اور کتنی بڑی علمی بددیانتی ہے کہ صاحبِ مسند کا مذہب بالائے طاق رکھ کر مسند سے وہ روایت اٹھالائی جائے جو اس مذہب سے متصادم ہے اور جس کی بے اساسی اہلِ علم میں معروف ہے۔

(زیر بحث ص ۱۲۵)

آنجناب نے تحریر فرمایا ہے کہ "امام ابن قیم نے بھی اعلام الموقعین میں متعدد صحابہؓ، تابعین، تبع تابعین اور بعد کے علماء کا ذکر کیا ہے جو اس قول کے قائل ہیں۔"

بڑی مہربانی ہوگی اگر آپ اعلام کی وہ عبارت نقل فرمادیں جس سے اس دعوے کی تصدیق ہوسکے۔ ہمیں تو ابن قیم کی تمام بحث میں سوائے ابن عباسؓ کے کوئی صحابی نہیں مل سکا جس کے متعلق ابن قیم توثق سے کہتے ہوں کہ وہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا قائل تھا۔ اس کے برخلاف ہم ابن قیم کا وہ قول نقل کر آئے ہیں کہ سوائے ابن عباسؓ کے کسی بھی صحابی کی طرف اس قول کی نسبت نقلِ صحیح سے ثابت نہیں۔ اور ابن عباسؓ کے بارے میں بھی وہ بلاابہام تسلیم کرتے ہیں کہ فتویٰ ان کا تین ہی واقع ہونے کا تھا۔

نیز ان تابعینؒ وغیرہ کے بھی اسماءِ گرامی ہم ضرور سُننا چاہیں گے جن کا سراغ آپ کو اعلام الموقعین میں لگا ہے۔ کاش آپ اپنے ہی تخیلات کی رو میں بہنے کے عوض علمی بردباری سے کام لیتے اور ایسے دعوے نہ کرتے جن کی کوئی اصل نہ ہو۔

عینی سے آپ نے جو چند نام گنوائے ان کے بارے میں بھی آپ نے مطلق تحقیق نہیں کی کہ کون لوگ ہیں، کس مقام و حیثیت کے مالک ہیں، اسماء الرجال کے اساتذہ ان کے بارے میں کیا کہہ رہے ہیں اور اجماع کے بالمقابل ان کا نام ٹھونک کر لینا کتنی غیرذمہ دارانہ بات ہے۔ کیا آپ اتنا بھی نہیں سمجھتے کہ کسی بھی فن میں اہمیت اساتذہ اور ماہرین کی ہوتی ہے عوام اور اطفالِ مکتب کی۔ جو بھی چند نام آپ لو دہرائے ہیں ان میں سے ایک بھی تو ایسا نہیں۔ متفق علیہ اساتذہ نے مجتہد کا درجہ دیا ہو۔ یہ ارطاۃ یہ ابن اسحٰق یہ ابن مقاتل اور یہ طاؤس تو ان کی طرف خلافِ اجماع رائے کا انتساب ہ ثبوت ہے۔ عینی ہوں، ابن حجر ہوں، ابن تیمیہ ابن قیم ہوں، یہ صدیوں بعد کے حضرات ہیں۔ ا اگر شہرۂ عام سے متأثر ہوکر کچھ نام لے ہی د تو قواعدِ معروفہ کے مطابق لائقِ اعتماد سندوں سے تصدیق ہونی چاہئے اور معلوم ہونا چاہئے کہ ان ح کے کیا الفاظ تھے جنھیں ان کی رائے کا درجہ دیا گ ہماری تحقیق کی حد تک تو نہ طاؤس کی طرف انتسا نہ ابن اسحاق کی طرف۔

دوسرے اس دعوۂ انتساب کو مان ہی لیا تو آپ ہمیں بتائیں ان میں کون ہے جس کی حیثیہ احکامِ شرعی کے میدان میں مجتہد کی ہو۔ ہر اہلِ ع جانتا ہے کہ ابن اسحاق سچے اور جھوٹے ہونے ہی اعتبار سے سخت مختلف فیہ شخصیت ہیں چہ جائے ک فقیہ ہوں۔ اور جو لوگ ان کے طرف دار ہیں و انھیں بس صاحب المغازی مانتے ہیں یعنی غزوات تاریخ بیان کرنے میں ممتاز۔ فقیہ اور مجتہد تو نہیں حجاج بن ارطاۃ کا حال یہ ہے کہ اساتذہ کے نزدیک ان میں تدلیس کا عیب ہے۔ ان کی روایت تک غیر مشہ طور پر مقبول نہیں۔ بصرے کے قاضی کی حیثیت سے کی طرف رشوت خوری کا بھی انتساب ہے۔ تکبر کے م تھے۔ محلّی اٹھاکر دیکھئے ابن حزم تو یہاں تک کہتے کہ یہ صاحب ساقط الاعتبار ہیں ان کا حال یہ ہے کہ ا روایتوں سے پرہیز نہیں کرتے اور غلط روایات سہارے حقائقِ ثابتہ پر خاک اڑاتے ہیں۔ زہد

بھی ان میں نہیں جو دین میں اجتہاد کی بنیادی شرط ہے۔ ابن مقاتل بھی کوئی مجتہد نہیں۔ بڑے فقیہ نہیں۔ رہے ظاہریہ تو ان کے باطل عقائد معروف و مشہور ہیں۔ آپ زیادہ نہیں چند کتابیں دیکھیں:۔ دراسات اللبیب۔ العواصم والقواصم۔ الفصول فی الاصول۔ یہ آسانی سے مل جاتی ہیں۔ ان سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ صحابہؓ اور اجل تابعینؒ اور ائمہ مشہورہ کے اجماع و اتفاق کے مقابلے میں کس درجے اور سطح کے نام پیش کئے جاسکتے ہیں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کے لوگوں کو چوٹی کے اساتذہ اور ائمہ کے بالمقابل لاکھڑا کرنا علم و تفقہ سے استہزا ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ بے شک ایسی قابلیت کے لوگ تھے کہ اگر دورِ تابعین میں ہوتے تو ان کی رائے قابلِ لحاظ سمجھی جاتی اور ان کا اختلاف اجماع کو مشکوک بناتا لیکن آٹھ سو برس بعد کے ان مجتہدین کا کوئی بھی اختلافِ رائے بھلا صحابہؓ اور تابعین وغیرہ کے اجماع کا قاطع کیسے ہوسکتا ہے۔ اختلاف کے جو دلائل ان کے پاس ہیں ان میں سے نمایاں اور بنیادی دلائل کی کمزوری ہمارے اس انتقاد میں آپ بغور ملاحظہ فرمائیں اور اگر کوئی اور مضبوط دلیل بچی رہ گئی ہو تو اسے بھی سامنے لائیں۔ حق یہ ہے کہ ان کے بہتیرے تفرّدات میں یہ بدترین تفرّد ہے جسے قابلِ تقلید نہیں سمجھنا چاہیے۔ خصوصًا ایسے دور میں جبکہ بہتیرے پڑھے لکھے جاہل کتنے ہی اجتماعی مسائل کے پیچھے لاٹھی اٹھائے پھر رہے ہیں۔

ابن قیمؒ نے تو یہ شوشہ نکالا تھا کہ رکانہ والا قصہ ایک نہیں دو ہیں۔ ایک رکانہ کا ایک ان کے باپ عبد یزید کا۔ آپ ان سے بھی دو قدم آگے بڑھ کر یہ فرما رہے ہیں کہ رکانہ ہی کے دو واقعے ہیں۔ ایک میں انھوں نے طلاقِ بتہ دی۔ دوسرے میں تین طلاقیں۔

یقین کیجئے محترم دوست! یہ علم و تحقیق نہیں مکابرہ اور چرب زبانی ہے۔ جہالتِ فن کا بھونڈا مظاہرہ ہے۔ یہ اس قابل بھی نہیں کہ فن حدیث کا کوئی واقف کار اس کی تردید پر وقت ضائع کرے۔

ہاں اس مقام پر آپ نے مسند احمد والی روایت کے لئے ابن تیمیہؒ کی جو تحسین و تصحیح نقل کی ہے اس پر چند لفظ سن لیں۔ اگرچہ پچھلے نقدِ مفصّل کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہتی لیکن تسکینِ دوست کی خاطر چند ساعتوں کا زیاں اور سہی۔

ابن تیمیہؒ کا محض یہ کہہ دینا کہ داؤد بن الحصین (اس روایت کے ایک راوی) امام مالکؒ کے شیوخ میں سے اور بخاری کے رواۃ میں سے ہیں آخری فیصلہ نہیں کر دیتا ہم پیچھے لکھ آئے ہیں کہ امام بخاریؒ کے استاد مدینیؒ بھی اور امام ابوداؤدؒ بھی تنبیہ کرچکے ہیں نیز بعض اور اساتذہ بھی اس تنبیہ میں ان کے ساتھ ہیں کہ داؤد بن الحصین جب عکرمہ سے روایت کریں تو اعتماد ہرگز مت کرو۔ یہ داؤد بن الحصین خارجی تھے۔ کھلم کھلا اپنے مسلک کی دعوت دیتے تھے۔ ابو حاتم کا کہنا ہے کہ اگر امام مالکؒ ان سے روایت نہ کرتے تو کوئی بھی ان سے روایت نہ کرتا یہ قوی نہیں ہیں۔ خود امام مالکؒ ان سے روایت کرنے کی بنا پر کتنے ہی محدثین کے یہاں نشانۂ اعتراض بنے ہیں۔ ابن عیینہ ان کی روایات سے پرہیز کیا کرتے تھے۔ یہ سب ذہبی کی میزان الاعتدال میں دیکھ لیجئے۔ عکرمہ تک کے بارے میں بدعات کا الزام شہرِ دوام ہو چکا ہے۔ اسی سند کے ایک راوی ابن اسحٰق کا تذکرہ ہم کر چکے۔ وہ قاضی شوکانی بھی جو زیرِ بحث مسئلہ میں آپ کے ساتھی ہیں ان ہی ابن اسحاق کی وجہ سے اس روایت کو نیل الاوطار میں معلول قرار دیتے ہیں۔

یہ سب ہوتے ہوئے ابن تیمیہؒ کی تصحیح و تحسین آخر کسی منصف مزاج کے نزدیک لائقِ التفات ہوسکتی ہے خصوصًا جب کہ خود امام احمد اپنی نوٹ کردہ[1] اس روایت کو ضعیف و غیر مستند قرار دے کر اس کے خلاف مذہب اختیار کئے ہوئے ہیں۔

آپ نے "اجماع" کے زیرِ عنوان ابن حجر کی وہ عبارت نقل

---

[1] "نوٹ کردہ" سے مراد یہ ہے کہ اسے انھوں نے اپنی بیاض میں لکھ لیا تھا۔ "مسند احمد" میں اسے شامل کرنے کی ذمہ داری ان کے بیٹے پر ہے

کی جس کا آغاز اس فقرے سے ہوا ہے کہ :-

"ایک مجلس میں تین طلاق کے ایک ہونے کی بات شاذ ہے -" (یعنی ناقابلِ قبول)

یہ ابن حجر کا اپنا خیال و عقیدہ ہے ۔ اس کے بعد وہ یہ بتاتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے اس خیال کی تردید میں فلاں فلاں باتیں کہی ہیں ۔ کن لوگوں نے کہیں اس کی وضاحت نہیں ۔ "اُجیبَ بانّہٗ" یعنی صیغۂ مجہول سے جواب شروع کیا گیا ہے ۔ اگر آپ کا مطالعہ اس موضوع پر وسیع نہیں تھا جب بھی خود اس جواب سے ہی سمجھ سکتے تھے کہ یہ شیعوں اور رافضیوں کا جواب ہے اور آپ جیسے صحیح العقیدہ سنّی کا اسے اپنے حق میں استعمال کرنا انتہائی مضحکہ خیز بات ہے ۔ اندازہ کیجئے اس جواب میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابنِ عوفؓ اور حضرتِ زبیرؓ جیسے صحابہ کی طرف اس رائے کی نسبت کر دی گئی ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک مانتے تھے ۔ حالانکہ جس شخص کے منہ پر آنکھیں ہیں اور حدیث کی معروف کتابیں اس نے دیکھی ہیں وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ یہ افترا پردازی کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ ان صحابہؓ کے متعدد فتوے صحیح و قوی سندوں سے اس کے برعکس موجود و محفوظ ہیں اور ابن تیمیہ یا ابن قیّم یا قاضی شوکانی میں سے بھی کوئی اس من گھڑت انتساب کی صحت کا مدعی نہیں ہے ۔

اس کے بعد اس جواب میں ابن مغیث اور محمد بن وضاح جیسے بے عیار اور ناقابل التفات ناموں کا اندراج ہے (جن کی کچھ حقیقت آگے ہم کھولیں گے) اس کے بعد یہ خلاف واقعہ بات کہی گئی ہے کہ تین کے ایک ہونے کا قول حضرت ابن عباسؓ سے ان کے متعدد شاگردوں نے نقل کیا ہے حالانکہ امام ابوداؤد اور ابن عبدالبر اور ابنِ رجب اور امام احمدؒ اور نہ جانے کتنے اکابر کی تصدیق سامنے آچکی ہے کہ سوائے طاؤس کے ابن عباسؓ کا کوئی بھی شاگرد ان سے ایسا نقل نہیں کرتا بلکہ جملہ شاگرد اس کے خلاف نقل کرتے ہیں ۔

اس کے بعد محدث ابن التّین کا یہ قول نقل کرتے ہوئے کہ — "تین طلاقوں کے پڑ جانے میں کوئی اختلاف نہیں البتہ ان کے گناہ ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے"۔ کہا گیا ہے کہ "تعجب ہے، ابن التّین پر وہ ایسا کہتے ہیں جبکہ تم دیکھ ہی رہے ہو کہ اختلاف موجود ہے -"

آپ نے اے محترم دوست ! یہ تصور فرما لیا کہ تعجب کا اظہار خود ابن حجر کر رہے ہیں اور اسی تصور کے تحت آپ نے یہ عبارت نقل بھی فرمائی ہے کہ دیکھ لو اجماع کہاں ہے خود ابن حجر جیسے استادِ فن اختلاف کو ایک حقیقتِ ثابتہ مان رہے ہیں اور اجماع کے دعوے پر حیرت کر رہے ہیں ۔

لیکن فہم سلیم استعمال کرتے تو بہ آسانی ادراک فرما لیتے کہ یہ اظہارِ حیرت بھی شیعوں اور رافضیوں ہی کے قول کا ایک حصّہ ہے نہ کہ ابن حجر کا اپنا ریمارک ۔ اول تو اس لئے کہ ابن حجر نے جو جواب نقل کیا ہے اس کے مندرجات کو وہ خود بھی واہی تصور کرتے ہیں جن کا ثبوت فتح الباری کے اس مقام پر ورق ورق میں موجود ہے ۔ وہ کسی ایک بھی صحابی کی طرف اختلاف کی نسبت درست نہیں سمجھتے نہ ابن مغیث اور ابن وضاح اور غنوی اور خشنی وغیرہ کی ان کے نزدیک کوئی حیثیت ہے ۔ نہ اکیلے طاؤس کے سوا ابن عباسؓ کے کسی بھی شاگرد سے انھوں نے اس روایت کی نقل تسلیم کی ہے اور خاتمۂ کلام پر اجماع کا دعویٰ شد و مد سے ثبتِ قرطاس کیا ہے جسے ہم نقل کر آئے ۔ فرمائیے اگر وہ خود ابن التّین کے قول پر تعجب کرتے تو اجماع کے مدعی کیوں ہوتے تعجب کا تو مطلب ہی یہ ہے کہ اختلاف کا انکار غلط ہے ۔ اختلاف موجود رہا ہے ۔ یہ بات شیعہ اور رافضی ہی کہتے ہیں ۔ ابن حجر کہتے تو اجماع کی بات ہی زبان سے نہ نکالتے ۔

اب گویا بات یہ بنی کہ آپ فتح الباری کو سمجھے بغیر یا پھر خدانخواستہ قصداً اس کی غلط ترجمانی کر کے اجماعِ صحابہؓ اور اتفاقِ ائمہ کو روافض و شیعہ کے علم کلام سے توڑنا چاہتے ہیں ۔ یہ ایسا ہی ہوا جیسے کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ابوبکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کا خلیفۂ راشد ہونا

جماعی مسئلہ نہیں ہے اور ثبوت میں اہلِ سنت کی کسی کتاب سے وہ عبارت اکھیڑ کر لائیں جس میں صاحبِ کتاب نے شیعوں کا یہ خیال بیان کیا ہو کہ ابوبکرؓ و عمرؓ غاصب تھے خلافت پر حضرت علیؓ کا حق تھا۔ انھوں نے حق تلفی کر کے تختِ خلافت پر قبضہ کر لیا۔

اگر اس فنکاری سے ابوبکرؓ و عمرؓ کا رُشد تباہ کیا جا سکتا ہے تو بے شک آپ فتح الباری کی مذکورہ عبارت نقل کر کے صحابہؓ اور ائمہؒ پر خاک اڑا سکتے ہیں۔ لیکن اگر یہ طرزِ عمل مذموم ہے تو پھر سن لیجئے کہ ابن التین نے غلط نہیں کہا تھا تینوں طلاقوں کے تین ہی پڑنے میں صحابہؓ و ائمہ سلف اور قدیم مجتہدین و محدثین کے مابین کوئی بھی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اختلاف ہے تو روافض و شیعہ کا ہے اور انھوں ہی نے غلط سلط پروپیگنڈہ کر کے بعض غیر محقق سُنّی علماء کو بھی اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ ہو نہ ہو اختلاف تھا ضرور۔

ہاتھ کنگن کو آرسی کیا ہے ـــ آپ، دوسرے مقالہ نگار، مصر و شام کے دیگر نو سہ اجتہادین اور جامعہ ازہر مصر کے محققین کرام سب کو یہ ادنیٰ اور ناچیز طالب العلم دعوت دیتا ہے کہ آپ فقط ایک ہی صحابی کا کوئی قولی یا عملِ صحیح سے پیش کر دیں یا ابتدائی دو سو سالوں کے جانے پہچانے فقہائے مجتہدین اور ثقہ محدثین و مفسرین میں سے کسی ایک کا بھی قولِ صریح دکھلا دیں۔ تب یقیناً آپ کا یہ دعویٰ قابلِ قبول ہو سکتا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی نہیں اختلافی ہے۔ لیکن یہ رطب و یابس جمع کرنا، یہ افسانوی روایات سے کم علموں کو مغالطے دینا، یہ لنگڑے لُولے بیہوں کو بانس کے پیروں پر کھڑا کر کے مخالفین کی صفیں آراستہ کرنا، یہ کاٹ چھانٹ کے عبارتیں اٹھانا، یہ عبارتوں کی غلط ترجمانی کرنا اور فن کے متفق علیہ اصول و مبانی سے لاپرواہ ہو کر جو جی چاہے کہہ گذرنا حق پرستی نہیں حق تلفی ہے۔ اجتہاد نہیں سرکشی ہے۔ فقاہت نہیں زندقہ ہے۔ قانونِ اسلامی بے چارہ آج تلوار سے محروم یتیم و

یسیر پڑا ہے تو اس کا مطلب یہ تو نہیں کہ اپنے ہی اس سے تمسخر کریں اور کُند چھری سے اس کے اعضا کاٹیں۔

ابھی ماہ مئی میں ہماری ملاقات مدیر زندگی سے ہوئی تھی معلوم ہوا کہ بعض اہل حدیث بزرگوں کے کچھ خیالات چھپنے سے رہ گئے جس پر انھیں شکایت بھی ہے ـــ ہم مدیر زندگی سے گذارش کریں گے کہ وہ یہ مقالے بھی ضرور چھاپیں۔ ہم دیکھنا چاہتے ہیں کہ زیر بحث موضوع پر کیا واقعی کسی کی جھولی میں چند اصلی ہیرے بھی ہیں یا سب کانچ کے ٹکڑے لئے پھر رہے ہیں۔

انتِ طالقٌ ثلثًا بفمٍ واحدٍ

ابوداؤد کی ایک روایت میں ایک راوی عکرمہ کے حوالے سے ابن عباسؓ کا یہ قول بیان کرتے ہیں:۔

اذا قال انت طالقٌ ثلثًا بفمٍ واحدٍ فھی واحدۃ۔	جب کسی شخص نے ایک منھ سے تین بار انتِ طالق کہا تو یہ ایک طلاق ہوگی۔

اس کے بارے میں ہم بتا آئے ہیں کہ خود امام ابوداؤدؒ نے اسی جگہ یہ تصریح کر دی ہے کہ یہ قول ابن عباسؓ کا نہیں ہے بلکہ عکرمہ کا اپنا ہے۔ لیکن لطف یہ ہے کہ مولانا محفوظ الرحمان بھی اور مولانا حامد علی بھی ابوداؤد کی تصریح سے نظر بچا کر اسے قولِ ابن عباسؓ ہی کی حیثیت سے بیان کرتے چلے جا رہے ہیں۔

اچھا چلئے مان لیا یہ قول ابن عباسؓ ہے لیکن اس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں یہ دونوں حضرات ناکام رہے ہیں۔ ناکام اس لئے رہے ہیں کہ یہ حضرات احادیث کو بے لاگ طریقے پر سمجھنا ہی نہیں چاہتے بلکہ اپنے موقف کی وکالت ان کا مقصود ہے ورنہ اتنے کم سمجھ تو نہ تھے کہ کلام کی باریکیوں کا ادراک ہی نہ کر سکیں۔

اس قول کا جو ترجمہ ابھی ہم نے کیا وہ دراصل مولانا حامد علی کا کیا ہوا ہے (زندگی صفحہ ۱۳) اور صحیح ترجمہ ہے۔

مولانا محفوظ نے بھی ترجمہ غلط نہیں کیا لیکن دونوں محترم یہ ادراک نہیں کرسکے ہیں کہ اس قولِ ابن عباسؓ سے ان کے موقف کی تائید نہیں تردید ہو رہی ہے اور جمہور کے مسلک کی تردید نہیں تائید نکل رہی ہے۔ ان دونوں حضرات نے اس قول کو اپنی دانست میں ابن عباسؓ کے اُس قول کا مؤید اور مرادف سمجھا ہے کہ زمانِ رسالتؐ اور زمانِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں۔ نیز انھوں نے سمجھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جہاں تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے وہیں تین کے ایک ہونے کا بھی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس قول کو نقل کرنے سے قبل مولانا حامد علی نے یہ تحریر فرمایا:۔

"حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کا معروف مسلک تو یہی بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاق کو وہ تین طلاق مانتے تھے مگر ان کی طرف یہ قول بھی منسوب ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک طلاق مانتے تھے۔"

جس فقرے پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے اس کو کیا نہ ذہنیت کا بہترین ترجمان ہے جس کی ہم نشاندہی کرتے چلے آرہے ہیں۔ یعنی جو واقعہ اپنے خلاف جارہا ہو اسے خواہ مخواہ بھی مشتبہ بنانے کی کوشش کرنا۔ ابن عباسؓ تین کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے یہ بات اتنے حتمی دلائل سے ثابت ہے کہ کسی کے لئے اس میں مجالِ انکار نہیں اور ابن قیم تک اس سے انکار نہیں کرسکے ہیں مگر اس حقیقت کو ایک دیانت دار طالبِ حق کی طرح تسلیم کرنے کے بجائے ہمارے دوست الفاظ ایسے استعمال کر رہے ہیں جو بایں حقیقت مسلم نہیں ہے۔ "یہی بیان کیا جاتا ہے" کہکر انھوں نے شبہ پیدا کرنے کی نامسعود کوشش کی حالانکہ وہ سو برس بھی کوشش کریں تو یہ حقیقت مشتبہ نہیں ہوسکتی کہ ابن عباسؓ نے ہمیشہ تین طلاق کے تین ہونے کا فتویٰ دیا۔ محاورے میں شاید اسی کا نام ہے چاند پر خاک اُڑانا۔

خیر یہ توضمنی بات تھی۔ ہم اپنے دوستوں کو یہ سمجھانا چاہتے ہیں کہ قولِ ابن عباسؓ کا مطلب کیا ہے اور اس سے کیا نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ جن تین طلاقوں کے تین ہی ہونے کا فتویٰ دیا کرتے تھے وہ وہی تین طلاقیں تھیں جو بعض لوگ اپنی بیویوں کو دیا کرتے ہیں یعنی ان بیویوں کو جو ان کے تصرف میں ہیں۔ جن سے وہ نہ جانے کتنی بار مباشرت کرچکے ہیں اور یہی طلاقیں آج ہم سب کا موضوعِ بحث بھی ہیں۔ جمہورِ امت کے جس اجماع کی بحث چل رہی ہے اس کا تعلق اُس خاص شکل سے نہیں ہے جب کوئی شوہر اپنی منکوحہ کو صحبت سے قبل ہی طلاق دے ڈالے۔ جب یہ بات طے اور مسلّم ہے تو اب غور یہ کرنا چاہئے کہ کیا مذکورہ قولِ ابن عباسؓ میں ان ہی زیرِ بحث تین طلاقوں کے ایک ہونے کی بات کہی گئی ہے یا اِس قول کا تعلق اُس خاص شکل سے ہے جب شوہر منکوحہ کو قبل از صحبت طلاق دے دیتا ہے۔ اگر پہلی شکل ہو تب تو ہمارے دوستوں کا یہ دعویٰ صحیح ہوسکتا ہے کہ ابن عباسؓ کبھی تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیتے تھے اور کبھی تین کے ایک ہونے کا۔ لیکن اگر دوسری شکل ہو تو یہ دعویٰ غلط ہو جاتا ہے اور بات یہ بنتی ہے کہ زیرِ بحث تین طلاقوں کے لئے تو ان کا فتویٰ ہمیشہ تین ہی کا رہا البتہ باکرہ کی طلاق کے سلسلہ میں ان کا مسلک یہ تھا کہ اگر "فَمٍ واحد" میں تین طلاقیں دی گئیں تو وہ ایک ہوں گی۔ "فَمٍ واحد" کا مطلب کیا ہے یہ ابھی ہم عرض کرتے ہیں۔ ذرا یہ اچھی طرح ذہن نشین کرلیا جائے کہ باکرہ کی طلاق کے سلسلے میں بھی حضرت ابن عباسؓ کا ایک فتویٰ منقول ہے کہ تین پڑجائیں گی اور حلالہ کے بغیر تجدیدِ تعلق نہ ہوسکے گی۔ یہیں ابوداؤد باب بقیۃ نسخ المراجعۃ میں دیکھئے۔ ابن ایاس بن بکیر فرماتے ہیں:۔

"ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ اور ابن عمرو بن العاصؓ تینوں سے اُس باکرہ عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جسے اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیدیں تو ان تینوں حضرات نے قرآن کی وہی آیت دُہرا دی کہ اب یہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہیں

ہو سکتی جب تک کہ یہ دوسرے مرد سے نکاح کر کے
پھر طلاق نہ پا جائے۔"

ابن عباسؓ کا یہی فتویٰ بعض اور روایات میں بھی موجود ہے۔ لہٰذا جو لوگ احادیث کو محض اپنی ہوا و خواہش کا آلۂ کار نہ بنانا چاہتے ہوں بلکہ صحیح بات سمجھنا ان کے پیشِ نظر ہو انھیں غور کرنا چاہیئے کہ یہ سب معاملہ ہے کیا۔ کیا حبرُ الامّۃ حضرت ابن عباسؓ جیسا صحابی اس قدر غیر ذمہ دار تھا کہ خود ہی تو یہ بتاتا ہے کہ دورِ رسالتؐ و دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں اور خود ہی اس کے خلاف تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیئے چلا جا رہا ہے۔ اس کے علاوہ کبھی تو باکرہ کی تین طلاق کے سلسلے میں یوں کہتا ہے کہ وہ ایک ہو گی کبھی کہتا ہے کہ تین ہوں گی۔

ابن قیم پر اللہ کی رحمتیں ہوں ــــ وہ بھی اس معاملہ میں ٹھوکر کھا گئے اور خواہ مخواہ کی نکتہ سنجیاں کر کے ایک صاف و سادہ حقیقت کو مشتبہ اور ناقابلِ فہم بنانے کی سعیِ ناشکور فرمائی۔ یہ کم و کاست حقیقت ہم پیچھے بیان کر آئے۔ یہاں پھر تفہیمِ مزید کی کوشش کرتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ واضح تین طلاقیں دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین ہی تھیں ایک نہیں تھیں۔ البتہ تین مبہم طلاقوں میں نیت کی تحقیق کر لی جاتی تھی جیسا کہ حدیثِ رکانہ میں آپ دیکھ چکے۔ نیز باکرہ کی طلاق میں ایک شکل ایسی بھی کہ تین طلاقوں کو ایک کے حکم میں مانا جاتا تھا۔ جیسا کہ ابو داؤد میں طاؤس، ابو الصہبا کے حوالہ سے ابن عباسؓ کا یہ بیان نقل کرتے ہیں:-

"کوئی آدمی جب منکوحہ کو خلوت سے قبل تین طلاق دیدیتا تھا تو عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صدیقی اور عہدِ عمرؓ کے ابتدائی ایام میں وہ ایک ہی مانی جاتی تھی مگر جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ بار بار یہ حرکت کرنے لگے ہیں تو انھوں نے حکم جاری کیا کہ اب یہ تین تین ہی مانی جائیں گی۔"

اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ باکرہ کی تین طلاقوں کا ایک ہونا مسلّمات میں سے ہے لیکن فی الحقیقت ایسا نہیں۔ اگر ایسا ہوتا تو کس طرح ممکن تھا کہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ اور ابن العاصؓ جیسے وسیع العلم صحابہ کسی بھی حالت میں یہ فتویٰ دے سکتے کہ باکرہ کی تین طلاقیں مغلظہ ہوتی ہیں۔ بد عقلی تو اس نکتہ کو نظر انداز کر سکتی ہے لیکن عقلِ سلیم ہرگز نظر انداز نہیں کر سکتی۔ عقلِ سلیم کو صاف نظر آ رہا ہے کہ تین طلاق دینے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ شوہر نے کہا ـــ "تجھ پر تین طلاق" ــــ دوسری یہ کہ اس نے کہا "تجھ پر طلاق تجھ پر طلاق تجھ پر طلاق۔"

پھر اس دوسری شکل کی بھی دو نوعیتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مسلسل بغیر رکے یہ فقرہ کہا گیا ہو اور دوسری یہ کہ ایک بار انتِ طالقٌ (تجھ پر طلاق) کہا پھر رک گیا۔ منٹ بھر بعد پھر کہا اور رک گیا۔ منٹ بھر بعد تیسری بار کہہ دیا۔ "منٹ" تمثیلاً عرض کیا گیا ورنہ مقصد یہ ہے کہ انتِ طالقٌ کو تین بار کہنے میں تھوڑا سا زمانی فصل واقع ہوا۔

اب سمجھئے۔ باکرہ کے سلسلہ میں جہاں کہیں ابن عباسؓ یا دیگر صحابہؓ نے تین واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے وہاں پہلی شکل درپیش ہے جب کہ شوہر نے تین کے عدد سے بیک فقرہ تین طلاقیں دیدی ہیں۔ اس شکل میں یہ حضرات تین واقع ہو جانے پر متفق ہیں۔ اور جہاں ابن عباسؓ یا دیگر صحابہؓ یہ کہتے ہیں کہ ایک واقع ہو گی وہاں دوسری شکل درپیش ہے کہ شوہر نے تین کا عدد نہیں بولا ہے بلکہ باکرہ بیوی کو انتِ طالقٌ تین بار کہا ہے۔ اس شکل میں ایک واقع ہونے کی وجہ یہ ہے (جیسا کہ ہم پیچھے بھی بیان کر آئے) کہ غیر باکرہ پہلی ہی طلاق سے جدا نہیں ہوتی بلکہ رجوع کا حق شوہر کو رہتا ہے لیکن باکرہ سے ایک کے بعد رجوع نہیں نہ اسے عدت گذارنی ہے لہٰذا اب ایک طلاق کے بعد وہ اجنبیہ ہو گئی۔ شوہر کی مِلک سے نکل گئی اور حدیث سے ثابت ہے کہ طلاق کے لئے مِلک شرط ہے۔ لہٰذا بعد میں جو دو بار انتِ طالقٌ کہا گیا وہ فضول ہوا۔ اس کا کوئی

ـدت پر نہیں پڑے گا اور وہ حرمت پیدا نہیں ہوگی
ن طلاقوں سے ہوتی ہے۔ عورت راضی ہو تو یہ طلاق
. والا پھر اس سے نکاح کر سکتا ہے۔

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ صحابہؓ کے فتاویٰ
نہ کوئی تضاد ہے نہ اضطراب نہ ابہام بلکہ قصور ان
ـا کے فہم کا ہے جو ایک دل سے گھڑے ہوئے مسلک
راً حدیثوں کے منھ میں ڈالنا چاہتے ہیں۔

اب ذرا غور کیجئے ابن عباسؓ کے منقولہ بالا قول
وہ فرما رہے ہیں کہ "جب کوئی شخص ایک منھ سے
بار انتِ طالقٌ کہے۔" صاف ظاہر ہے یہاں اُس
ں کا ذکر نہیں ہے جو عدد کے ساتھ یوں کہتا ہے کہ
ہ پر تین طلاق" بلکہ اس شخص کا ذکر ہے جو "تجھ پر طلاق"
رہ ایک منھ میں تین بار کہتا ہے۔ ایک منھ کا مطلب
ـے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس نے درمیان میں وقفہ
ا کیا بلکہ ٹھیرے بغیر تہراتا چلا گیا۔ یہ ایسا ہی محاورہ ہے
اردو میں کہا جاتا ہے کہ "فلاں شخص ایک ہی سانس
لاں فلاں بات کہتا چلا گیا۔" معلوم ہے کہ آدمی کے
ـہ نہیں ہوتے لہٰذا ایک منھ سے کہنے کا کم و بیش وہی
ـہ ہے جو ایک سانس میں کہنے کا ہے۔ ابن عباسؓ
سلک یہ ہے کہ کوئی شخص اگر غیر مدخولہ کو تین بار ٹھیر
ـر انتِ طالقٌ کہے جب تو طلاق ایک پڑے ہی گی
اگر وہ ٹھیرے بغیر ایک ہی منھ میں بلا توقف کہے چلا
ـہے جب بھی ایک ہی پڑے گی۔ کیونکہ پہلی بار انتِ
ـ کہنے سے عورت ملک سے نکل گئی۔ اس پر طلاقِ
یعنی ایسی طلاق پڑ گئی جس سے رجوع نہیں ہو سکتا لہٰذا
ـرہ اس جملہ کو خواہ کتنی ہی سرعت سے بلا توقف دہرایا
ـے وہ بہرحال بعد ہی میں دہرا گیا اور ملکیت پہلے ہی
ہو چکی ہے جس کے ختم ہو جانے پر عورت طلاق کا محل
ـا رہتی۔

کتنی جچی تلی بات ہے کہ ابن عباسؓ کا یہ قول صرف
ـی طلاق سے متعلق ہے اور وہ لوگ کم فہمی یا کج فہمی کا

مظاہرہ کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ قول ابن عباسؓ کے
اس عام فتوے کے خلاف ہے جو وہ غیر باکرہ اور مدخولہ عورتوں
کی تین طلاقوں کے سلسلہ میں دیا کرتے تھے۔ فم واحد
(ایک منھ) کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا اگر یہ خیال کیا جائے
کہ اس قول کا تعلق عام عورتوں کی طلاق سے ہے۔ ابن
عباسؓ کے فتاویٰ میں کوئی ٹکراؤ اور تخالف نہیں۔ ہر
فتویٰ الگ الگ حالتوں اور صورتوں سے متعلق ہے۔

نیز مولانا حامد علی نے متصل بعد جو "عون المعبود"
کے حوالے سے یہ فرمایا:-

"ایک اور صحیح روایت میں حضرت طاؤس سے مروی
ہے کہ بخدا ابن عباسؓ اسے ایک ہی شمار کرتے
تھے۔"

تو ہم عون المعبود ہی کے حوالہ سے پیچھے بتا آئے ہیں کہ
طاؤس نے یہ بات عام طلاقوں کی بحث میں نہیں کہی تھی
بلکہ طلاقِ باکرہ کا مسئلہ درپیش تھا۔ امام زہری سے دریافت
کیا گیا تھا کہ باکرہ کی تین طلاقوں کے بارے میں آپ کی کیا
رائے ہے اور امام زہری نے جواب دیا تھا کہ اصحابِ
رسولؐ (ابن عباسؓ اور ابوہریرہؓ اور عمرو بن العاصؓ سے
بھی یہی بات پوچھی گئی تھی تو انھوں نے جواب دیا تھا کہ
لا تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ (یعنی اس پر طلاقِ مغلظہ
پڑ گئی) اس پر امام زہری سے مسئلہ پوچھنے والے حکم
بن عُیینہ مسجد میں طاؤس کے پاس پہنچے تھے کہ لو جناب
زہری تو باکرہ کی طلاقِ ثلث کے سلسلے میں ابن عباسؓ
کا یہ فتویٰ بیان کرتے ہیں اور تم تو کہو تم کیا بیان کرتے
ہو۔ اس پر طاؤس نے تعجب سے ہاتھ اٹھائے اور کہا کہ بخدا
ابن عباسؓ تو اسے ایک ہی شمار کرتے تھے۔

اہل انصاف فیصلہ فرمائیں یہاں "اسے" کا مصداق
کیا ہے۔ کوئی بھی حق پسند یہ غلط بات نہیں کہہ سکتا کہ
یہاں "اسے" سے مراد وہ تین طلاقیں ہیں جو مدخولہ غیر
باکرہ بیویوں کو دی جاتی ہیں اور جن میں مقالہ نگار حضرات
بحث فرما رہے ہیں بلکہ صریح طور پر "اسے" کا مصداق

باکرہ کی تین طلاقیں ہیں لہٰذا واضح ہوگیا کہ ہمارے دوست یا تو حدیث کا فہم ہی نہیں رکھتے یا خواہ مخواہ دھینگا مشتی کئے چلے جارہے ہیں۔

اور یہ بھی سن لیجئے طاؤس نے بھی جھوٹی قسم نہیں کھائی۔ امام زہری نے ابن عباسؓ وغیرہ کے جس فتوے کا ذکر کیا وہ دراصل اُس شکل سے متعلق تھا جب باکرہ کو عدد کی صراحت سے بیک فقرہ تین طلاقیں دی جائیں۔ آپ معلوم ہی کرچکے کہ اس شکل میں تینوں واقع ہوجاتی ہیں۔ لیکن یہ صراحت اُس وقت طاؤس کے سامنے نہیں آئی تھی اور انھیں معلوم تھا کہ اگر کوئی شخص باکرہ بیوی سے تین بار انتِ طالقٌ کہے تو چاہے ایک ہی منھ میں کہے مگر ابن عباسؓ اسے ایک طلاق مانتے تھے لہٰذا قسمیہ انھوں نے اس بات کو دہرایا۔ وہ بھی سچے تھے اور امام زہری بھی سچے تھے۔ فرق سمجھنے کا رہا۔ جن حضرات کا مطالعہ وسیع ہے وہ جانتے ہیں کہ مدخولہ کی طلاق کے بارے میں جملہ صحابہؓ کا اس پر اتفاق تھا کہ تین چاہے اکٹھی دو چاہے الگ الگ تین ہی پڑیں گی اور غیر مدخولہ کے بارے میں وہ کہتے تھے کہ اکٹھی دو تو تین پڑیں گی۔ الگ الگ دو تو ایک ہی پڑے گی۔ مدخولہ کے مسئلہ میں تو کسی بھی قابلِ ذکر شخصیت نے اختلاف نہیں کیا البتہ غیر مدخولہ کے سلسلے میں کچھ اختلاف منقول ہے۔ بعض کہتے ہیں غیر مدخولہ پر ہر صورت میں ایک ہی پڑے گی بعض کہتے ہیں ہر صورت میں تین پڑیں گی۔ اہلِ مدینہ اور ربیعہ اور اوزاعی اور ابن ابی لیلیٰ کی یہ رائے منقول ہے کہ باکرہ کو انتِ طالقٌ تین بار ایک ہی منھ میں کہا تب بھی تین ہی پڑیں گی البتہ ایک منھ میں نہ کہے بلکہ درمیان میں کچھ رک جائے تب ایک پڑے گی۔

اس تفصیل سے بتانا یہ مقصود ہے کہ باکرہ کے سلسلہ میں شروع ہی سے یہ صورت چلی آرہی ہے کہ تین طلاقیں ایک شکل میں تین مانی جاتی ہیں اور ایک شکل میں ایک۔ اب اس بے خبری کا کیا علاج ہے کہ لوگ فرار واقعی مطالعہ تو کریں نہیں اور جو باتیں ابن عباسؓ یا طاؤس یا کسی اور نے طلاقِ باکرہ کے سلسلہ میں کہیں ہوں انھیں غیر باکرہ کے زیرِ بحث مسئلے سے جوڑ دیں اور خود بھی گمراہ ہوں اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں۔ غضب یہ ہے کہ مسلم اور ابوداؤد دونوں میں طاؤس کی مفصل روایت میں وضاحت بھی آگئی ہے کہ ابن عباس ان تین طلاقوں کا ذکر کر رہے ہیں جو باکرہ کو دی گئی ہوں (قبل ان یدخل بھا۔ اس سے پہلے کہ بیوی سے صحبت کی گئی ہو) لیکن یہ لوگ آنکھوں پر پٹی باندھ کر یا پھر تجاہلِ عارفانہ سے کام لیتے ہوئے اس مفصل روایت کو چھپا جاتے ہیں اور اسی واقعے کی مجمل ومختصر روایات سے فقرے اٹھا کر یہ غلط دعویٰ کرتے ہیں کہ دیکھئے ابن عباسؓ نے بھی تین طلاقوں کو ایک مان لیا۔ حالانکہ دنیا بھر کا مسلّم قاعدہ ہے کہ مجمل کا حال مفصل سے معلوم کرنا چاہئے۔ صحیح بات مفصل ہی سے معلوم ہوگی اور مجمل کا کوئی ایسا مفہوم اخذ کرنا غلط ہوگا جو مفصل کے خلاف ہو۔

دلیلِ مزید

اور تھوڑا سنئے:۔

ابوداؤد میں بہ سندِ صحیح یہ روایت موجود ہے اور اسے ہم پیچھے بھی بیان کر آئے ہیں اور مولانا مودودی نے بھی اسے تفہیم میں لیا ہے کہ ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے بیوی کو تین طلاقیں دیدی ہیں۔ ابن عباسؓ نے اس پر فرمایا کہ کیا تماشا ہے تم میں سے ایک شخص حماقت کے گھوڑے پر سوار ہوجاتا ہے اور پھر چیختا ہے کہ یا ابن عباسؓ یا ابن عباس! حالانکہ وہ اللہ سے نہیں ڈرا، اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اسی کے لئے اللہ خلاصی کا دروازہ کھولتا ہے۔ میں تیرے لئے یہ دروازہ کہاں سے کھولوں جب کہ تو اللہ سے ڈرا ہی نہیں۔ تیری بیوی تجھ سے چھٹ گئی اور تو گنا ہگار بھی ہوا۔

اب ذرا ابن قیم کے مقلد مقالہ نگار حضرات جواب تو دیں کہ اگر واقعی ابن عباسؓ کے علم میں یہ بات تھی کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی مانی جاتی

تھیں تو ابن عباس نے یہ جواب کیسے دیا۔ انھیں تو قدرتاً یہ جواب دینا چاہئے تھا کہ اگرچہ تو نے بیک وقت تین دے کر اللہ کی نافرمانی کی ہے لیکن شکر کر کہ تیرے لئے اللہ اور رسولؐ نے دروازہ کھلا رکھا ہے۔ رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ تین کو ایک ہی مانا کرتے تھے لہذا جا بیوی سے رجوع کر لے۔ ایک ہی طلاق پڑی ہے تین نہیں۔

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص صحبت سے پہلے بیوی کو تین طلاقیں دے بیٹھا اور مسئلہ پوچھنے ابن عباس کے پاس آیا۔ ابن عباسؓ نے خود فتویٰ دینے کے بجائے اسے ابوہریرہؓ کے سامنے کر دیا اور ابوہریرہؓ سے کہا کہ جناب یہ شخص ایک بڑی پیچیدگی میں پھنس گیا ہے آپ اسے فتویٰ دیجئے۔ (یا اباھریرۃ قد جاءتک معضلۃ)

بتایا جائے کہ اگر ابن عباسؓ کے علم میں یہ بات تھی کہ دورِ رسالت میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں تو پھر انھیں فتویٰ دینے میں تأمل کیوں ہوا اور کونسی پیچیدگی نظر آگئی تھی جس کا حوالہ انھوں نے دیا۔ اس صورت میں تو ان کا سیدھا اور صاف جواب یہی ہونا چاہئے تھا کہ "میاں اللہ کے رسولؐ کسی بھی شکل میں ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین مانتے ہی نہیں تھے ایک مانتے تھے لہذا تمھاری زوجہ پر بھی ایک ہی پڑی۔ جاؤ اسے راضی کر کے دوبارہ نکاح کر لو۔" —— موٹی سی بات ہے کہ ابوہریرہؓ سے تو یہ منقول ہے ہی نہیں کہ دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی مانی جاتی تھیں۔ یہ تو بقول فریقِ ثانی صرف ابن عباسؓ سے منقول ہے لہذا اور بھی ضروری اور قدرتی تھا کہ ابن عباسؓ سائل کو ابوہریرہؓ پر معلق نہ کرتے بلکہ خود فتویٰ دیتے۔

اسی طرح مؤطا میں بیان شدہ عبداللہ ابن مسعودؓ کا فتویٰ ہے (جس کا ذکر آ چکا) یہ کہ سو طلاقیں دے کر ایک شخص نے ان سے فتویٰ پوچھا۔ انھوں نے کہا دوسرے لوگ کیا کہتے ہیں۔ سائل بولا دوسرے تو یوں کہتے ہیں کہ تیری بیوی تجھ سے جدا ہو گئی۔ ابن مسعودؓ نے جواب دیا لوگ سچ کہتے ہیں مسئلہ یوں ہی ہے اور یہ بھی فرمایا کہ جس شخص نے اللہ کے ہدایت کردہ طریقے پر طلاق دی اس کا تو حکم اللہ نے بیان کر دیا لیکن جس شخص نے خود اپنے کو اشتباہ میں پھانس لیا ہم اسے اسی اشتباہ کے حوالہ کریں گے یہ نہیں ہو سکتا کہ اشتباہ میں تو پڑو تم اور اسے لادیں ہم اپنے اوپر۔

ہمارے دوست بتائیں اگر واقعی دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک ہی ہوا کرتی تھیں تو کیا یہ کوئی ایسا راز تھا جس سے نہ تو ابوہریرہؓ جیسا کثیر الصحبت بلکہ محاورۃً یوں کہئے کہ دم سے نہ ہوا صحابی واقف نہ ابن مسعودؓ واقف۔ ابوہریرہؓ کا فتویٰ آپ سن ہی چکے تین واقع ہونے کا ہے۔ اب عبداللہ ابن مسعودؓ بھی یہی کہہ رہے ہیں حالانکہ اگر دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی والا مفروضہ صحیح ہوتا تو یقیناً ابن مسعودؓ کا جواب سائل کو یہ ہونا چاہئے تھا کہ لوگوں نے تجھے غلط مسئلہ بتایا۔ اللہ کے رسولؐ ایک وقت کی تین اور چار سب طلاقوں کو ایک ہی مانا کرتے تھے اور تو نے جو حرکت کی ہے اس سے کسی بھی طرح کا اشتباہ پیدا نہیں ہوا۔ جا ایک طلاق پڑی ہے بیوی سے رجوع کر لے۔

اسی طرح حدیث کا یہ واقعہ ہے کہ ایک ایسے شخص کے سلسلے میں جس نے قبل صحبت بیوی کو بیک فقرہ تین طلاقیں دیدی تھیں عطاء بن یسار نے یہ فتویٰ دیا کہ ایک پڑی ہے۔ صحابیِ رسول ابن عمرو بن العاصؓ نے سنا تو اسے رد کر دیا اور فرمایا کہ اے عطاء تم تو قصہ گو ہو (یعنی افسانہ طراز ہو) مفتی نہیں ہو۔ غیر مدخولہ کے حق میں ایک طلاق طلاقِ بائن ہے اور تین طلاقیں مغلظہ۔ تین کے بعد بغیر حلالہ کے گنجائشِ نکاح نہیں۔ (سنن سعید بن منصور)

ہمارے مقالہ نگار دوست بتائیں ابن عمروؓ نے یہ کیا کہہ دیا؟ —— اگر واقعی دورِ رسالتؐ میں تین ایک وقت میں پڑا ہی نہیں کرتی تھیں تو عطاء افسانہ طراز کہاں ہوئے انھوں نے تو ٹھیک فتوۂ رسولؐ اور فتوۂ

صدیقیؓ کے مطابق فیصلہ دیا پھر کیا صاف ثابت نہیں ہو رہا ہے کہ دورِ رسالتؐ و دورِ صدیقی میں ایسا نہیں تھا طاؤسؒ والی روایت یا تو وہم و خطا ہے یا پھر اس کا تعلق بہت ہی مخصوص صورتوں سے ہے نہ کہ عام طور پر دی جانے والی تین طلاقوں سے۔

اسی طرح حضرت ابن زبیرؓ سے جب پوچھا گیا کہ باکرہ کی تین طلاقوں کے بارے میں ان کی کیا رائے ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ بھائی مجھے تو اس بارے میں کوئی بات معلوم نہیں (لم یبلغنا فیہ قول) فرمایا جائے کہ اگر ہمارے دوستوں کا مفروضہ درست ہے تو پھر ابن زبیرؓ نے یہ جواب کیوں دیا۔ وہ تو صاف کہتے کہ رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ کے زمانوں میں ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہوتی ہی نہیں تھیں لہٰذا تم کیوں تشویش میں پڑے ہو۔ طلاق ایک ہی واقع ہوئی۔ جاکر دوبارہ نکاح کر لو۔

کہاں تک طول دیں۔ کیا کسی ہوش مند کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ رسول اللہؐ اور صدیق اکبرؓ کے زمانوں میں ایک وقت کی تین طلاقیں ایک مانی جاتی ہوں اور محض ابن عباسؓ تو اس سے واقف ہوں اور ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ اور ابن عمروؓ اور ابن مسعودؓ اور انسؓ اور مغیرہؓ اور علیؓ اور عثمانؓ اور عائشہؓ اور عمران بن حصینؓ رضی اللہ عنہم اجمعین سب ناواقف ہوں اور بلا تکلف تین کے تین ہونے کا فتویٰ دیئے چلے جائیں اور ایسی باتیں کئے چلے جائیں جن سے صاف ظاہر ہو کہ ان کے فرشتوں کو بھی دورِ رسالتؐ و دورِ صدیقی کے ایسے معمول کی خبر نہیں۔

ناممکن! ایسا گمان کرنا محالات سے رشتہ جوڑنا ہے۔ ابن قیمؒ و ابن تیمیہ رحمہما اللہ کی معاملہ فہمی اور ذکاوت پر ان کے غلو فی الرائے نے چھاپہ مارا اور بعد والے کچھ تقلیداً اور کچھ کم فہمی کی بنا پر اس بھول بھلیاں میں پھنس گئے۔ حدیث ہے ہی ایسا فن کہ اس میں جہاں کوئی بال برابر بہکا بس پھر بہکتا ہی چلا گیا۔ دلائل ہم نے پیش کر دیئے۔ کسی کے پاس کچھ اور سرمایہ ہو تو لائے اور ہم اسے نقد کی بھٹی میں تپائیں۔

ابن قیمؒ کی منطق

اس موقعہ پر ابن قیمؒ نے اغاثہ میں جو منطق استعمال کی ہے وہ حیرت ناک ہے۔ ذرا سنیئے۔ ہم عرض کر آئے ہیں کہ وہ روایت جس میں ابن عباسؓ کا ایک بیان دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کے بارے میں پایا جاتا ہے امام مسلمؒ نے تین سندوں سے روایت کی ہے۔ دو سندوں میں طاؤس ابوالصہباء سے اور ابوالصہباء ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں لیکن ایک سند میں ابوالصہباء کا ذکر نہیں بلکہ طاؤس براہِ راست ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ قصہ ایک ہی ہے وہی کہ زمانِ رسالتؐ اور زمانِ صدیقی میں تین طلاقیں ایک تھیں لیکن دو روایتوں میں تو یہ وضاحت ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ بات ابوالصہباءؒ کے کسی سوال کے جواب میں فرمائی تھی مگر ایک روایت میں یہ وضاحت نہیں اور یہی وہ روایت ہے جس میں ابوالصہباءؒ کا نام غائب ہے۔ اب معقول اور منصفانہ رائے وہی تھی جو ہم ظاہر کر چکے یعنی یہاں یا تو امام مسلمؒ سے اجتہادی غلطی ہوئی یا ان سے اوپر والے کسی راوی سے۔ قصہ جب ایک ہی ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ طاؤس ایک آدمی سے تو یوں کہیں کہ میں نے براہِ راست ابن عباسؓ سے سنا اور دوسرے سے یوں کہیں کہ ابوالصہباء کے واسطے سے سنا۔

طاؤس نے جس طرح بھی سنا ہو یہ بہرحال طے ہے کہ ابن عباسؓ نے گذشتہ زمانے کا معمول ابوالصہباء ہی کے جواب میں بیان کیا تھا اور ابوالصہباء کا سوال کیا تھا یہ تحقیق کئے بغیر صحیح طور پر ابن عباسؓ کی بات کا مصداق و مفہوم نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہم بتا ہی چکے ہیں کہ دوسری روایات نے منکشف کر دیا ہے کہ ابوالصہباء کا سوال غیر مدخولہ عورت کی طلاق سے متعلق تھا اور ابن عباسؓ کا جواب بھی قدرتاً اسی سے منسلک۔

لیکن ابن قیم عجیب و غریب بات کہتے ہیں کہ واقعہ ایک نہیں بلکہ دو ہوں گے۔ ایک واقعہ میں تو ابن عباس نے ابو الصہباء کے جواب میں وہ بات کہی ہوگی اور اس کا تعلق غیر مدخولہ ہی سے ہوگا مگر دوسرے واقعے میں ابو الصہباء کا ذکر نہیں لہٰذا اس وقت ابن عباس نے جو بات کہی وہ ہر طرح کی طلاقوں سے متعلق ہوگی نہ کہ صرف غیر مدخولہ کی طلاق سے متعلق۔ اس کی دلیل ان کے نزدیک وہی مسلم کی روایت ہے جس میں ابو الصہباء کا ذکر حذف ہوگیا ہے۔

اہل علم تدبر فرمائیں۔ کیا مجمل اور مفصل یا مبہم اور مفسّر روایات کے درمیان اس طرح کی منطق علم الحدیث سے مطابقت رکھتی ہے۔ یہ تو ایک ناواقفِ فن کی موشگافی ہوئی نہ کہ صاحبِ فن کی توجیہہ و تاویل۔

پھر ایک اور لطیفہ دیکھئے۔ اس تنہا روایت کو جس میں ابو الصہباء کا نام حذف ہے قوی سے قوی تر ثابت کرنے کے لئے ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ابن عباسؓ ایک نہیں تین آدمیوں نے نقل کیا ہے۔ کون تین آدمی؟ — طاؤس۔ ابو الصہباء اور ابو الجوزاء۔ پھر مزید زور باندھنے کے لئے یہ بھی فرمایا گیا کہ ابو الجوزاء کی روایت حاکم نے مستدرک میں بیان کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

یہ لطیفہ کس لحاظ سے ہے اسے اہلِ علم سمجھ گئے ہوں گے۔ ایک تو یوں کہ شیعی طرزِ فکر کے دلدادہ حاکم کی المستدرک کے بارے میں سب جانتے ہیں کہ اس میں بیشمار روایات انتہائی ضعیف حتیٰ کہ موضوع تک ہیں اور حاکم روایات پر "صحیح" کا عنوان لگانے میں بے حد فراخ دل اور سیر چشم واقع ہوئے ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبی نے جتنی کچھ اس کی نشاندہی کی ہے وہ اساتذہ کے علم میں ہے۔ ایسے شخص کی تصحیح کو بطور حجت پیش کرنا صاف بتا رہا ہے کہ ابن قیم وکالت کے موڈ میں آئے ہوئے ہیں۔ دوسرے یوں کہ ابو الجوزاء کوئی بھی تیسرا آدمی نہیں بلکہ ابو الصہباء ہی کو ایک راوی عبد اللہ بن المؤمل نے جن کا حافظہ نہایت خراب تھا بجائے ابو الصہباء کے ابو الجوزاء کہدیا۔ یہ بات خود ابن قیم کے علم میں ہے لیکن شاباش کہ ناقلین کی گنتی میں اضافہ کرنے کے لئے انھوں نے یہ نام بھی لے ہی دیا اور اس طرح ابن عباسؓ سے نقل کرنے والے دو سے تین بن گئے۔ ابن قیم کے مقلدین ارشاد فرمائیں اس طرزِ عمل کا کیا نام ہے؟ کیا یہ طرزِ عمل صاف طور پر اس ذہنی کیفیت کا غماز نہیں ہے کہ جس روایت کو ہم اپنے مفید مطلب سمجھ رہے ہیں اسے قوی تر ثابت کرنے کے لئے ایسے شوشے بھی چھوڑیں جن کے متعلق خود ہم ایمانداری سے جانتے ہیں کہ وہ ہوائی ہیں!

حاصل یہ کہ ابن عباسؓ سے نقل کرنے والوں میں صرف دو ہی نام لئے جا سکتے ہیں۔ طاؤس اور ابو الصہباء اب ابو الصہباء کا جہاں تک تعلق ہے معلوم ہی ہو چکا کہ اس نے غیر مدخولہ کی طلاق کے بارے میں سوال کیا تھا نہ کہ ہر طرح کی طلاق کے بارے میں۔ لہٰذا اس کی نقل کا حوالہ بھی ابن قیم کے لئے شمہ برابر مفید نہیں بلکہ مضر ہے۔ رہے طاؤس تو انھوں نے ابن عباسؓ سے اور روایتیں چاہے کتنی ہی نقل کی ہوں لیکن یہ زیرِ بحث روایت بالکل نقل نہیں کی۔ محدثین اور اساتذہ میں یہ اصول جانا پہچانا ہے کہ الثقۃ قد یخطی (بڑے سے بڑا قابلِ اعتماد آدمی بھی خطاؤ نسیان سے بالا نہیں کبھی نہ کبھی وہ وہم و خطا کا شکار ہو ہی جاتا ہے) امام مسلم کو یہاں غلط فہمی ہوئی یا کسی اور راوی سے چوک ہوئی کہ اس نے طاؤس کی روایت کو براہِ راست ابن عباسؓ سے جوڑ دیا حالانکہ دوسرے طُرق کہہ رہے ہیں کہ یہ قصہ طاؤس نے براہِ راست نہیں بلکہ ابو الصہباء کے واسطے سے سنا تھا۔

صحیح محدثانہ تاویل روایات کی یوں ہے کہ طاؤس سے متعدد افراد اس واقعے کی روایت کرتے ہیں۔ ان میں ایک ان کا بیٹا بھی ہے اور دوسرے صاحب ابراہیم بن میسرہ ہیں۔ ان بیٹے سے دو بزرگوں نے روایت لی۔ ایک معمر دوسرے

ابن جریج نے۔

معمر نے بے شک ابو الصہبار کا ذکر نہیں کیا بلکہ یا تو قیاساً یہ تصور کر لیا کہ طاؤس چونکہ ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں اس لئے براہِ راست انھوں نے ابن عباسؓ سے سنا ہوگا یا سہواً ابو الصہبار کا نام رہ گیا۔ یا کوئی ایسا موقعہ ہوگا جہاں اختصار کو مناسب خیال کیا ہوگا اور ابو الصہبا کے سوال کا ذکر کئے بغیر ابن عباسؓ کی بات نقل کر دی ہوگی۔ یہ سب صورتیں بداہتہً ممکن ہیں اور روزمرہ ایسی شکلیں پیش آتی رہتی ہیں۔ ہم اشارہ کر آئے ہیں کہ بہتیری دوسری حدیثوں میں ایسی شکلوں کا وقوع حضرت عائشہؓ اور حضرت عمرؓ وغیرہ سے منقول ہے۔

ابن جریج جب اسے طاؤس کے بیٹے سے روایت کرتے ہیں تو وہ مختصراً ابو الصہبار کے سوال کا بھی ذکر کر دیتے ہیں۔ اسی طرح ابراہیم بن میسرہ بھی طاؤس کے اس بیٹے ہی سے نقل کرتے ہوئے ابو الصہبار کے سوال کا ذکر کرتے ہیں (ملاحظہ ہو مسلم باب طلاق الثلث کی دوسری اور تیسری حدیث) اس سے برملا ثابت ہوتا ہے کہ واقعات مختلف نہیں ہیں۔ ایک ہی واقعے کی نقل ہیں طاؤس کے بیٹے سے معمر نے جو اجمال اختیار کیا تھا اسکی بارے تفصیل ابن جریج اور ابن میسرہ نے پیش کر دی۔ البتہ ذرا سا اجمال ان دونوں کے بھی بیانوں میں یہ رہا کہ ابو الصہبار کے سوال میں غیر مدخولہ کی جو قید پائی جاتی تھی وہ ذکر سے رہ گئی۔ اس کی کسر ایوب اور بعض دیگر راویوں نے پوری کر دی جن کی روایت ابوداؤد میں موجود ہے۔ امام ابوداؤدؒ کے الفاظ یہ ہیں:۔

حماد بن زید عن ایوب عن غیر واحدٍ عن طاؤس۔ یعنی یہ بات کہ ابو الصہبار کا سوال غیر مدخولہ کی طلاق کے بارے میں تھا اور ابن عباسؓ نے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کا جو معمول بتایا وہ اسی سے مربوط تھا، طاؤس سے متعدد آدمیوں نے اور ان سے ایوبؒ اور ان سے حماد بن زید نے نقل کی۔

اس طرح گویا ترتیب یوں بنی کہ معمر کی روایت کے لئے ابن جریج اور ابن میسرہ کی روایتیں مفسّر بنیں اور ان دونوں کی روایتوں کے لئے بعض اور راویوں کی روایات نے تفسیر و تفصیل کا کام انجام دیا۔ اس طرح پورا واقعہ یوں کھل کر سامنے آیا کہ ابن عباسؓ نے دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی اور دورِ عمرؓ کے ابتدائی دو تین سالوں کا جو معمول بتایا تھا اس کا تعلق غیر مدخولہ کی طلاق سے تھا۔

پھر غیر مدخولہ کی طلاق میں دو شکلوں کی وضاحت ہم کر ہی آئے۔ اور بتا آئے کہ ابن عباسؓ بھی غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے ہیں اگر عدد کی صراحت سے بیک فقرہ دی جائیں۔ ہاں "تجھ پر طلاق" کا فقرہ اگر تین بار دہرایا جائے تو چاہے ایک ہی منھ اور سانس میں دہرایا جائے اسے وہ ایک طلاق کہتے ہیں جیسا کہ دیگر صحابہؓ سے بھی منقول ہے۔ تو بات یہ بن گئی کہ ابن عباسؓ کے جواب کا تعلق یقینی طور پر غیر مدخولہ کی اس طلاق سے تھا جو تین بار انتِ طالقٌ کہہ کر دی جائے عدد کے ساتھ نہ دی جائے۔

کہنا ہی پڑے گا

ہم کہنا تو نہیں چاہتے تھے لیکن احقاقِ حق کیلئے کہنا ہی پڑے گا کہ طاؤس کی یہ روایت جس میں دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقی کا معمول بیان کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تین طلاقوں کے تین نافذ کرنے کی ابتدا کی دراصل ہے ہی سرے سے غلط اور بے بنیاد۔ ہم نے اگرچہ معقول طور پر اسکی توجیہ پیش کر دی ہے جس کے بعد اس سے جمہور کے اجماعی مسلک پر حرف نہیں آتا لیکن یہ ہم نے صرف تنزّلاً کیا اور بہت سے اہلِ علم اسی طرح اس کی توجیہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اب ہم جو یہ کہہ رہے ہیں کہ فی الاصل یہ روایت ہے ہی وہم و خطا تو اس کہنے میں ہم بعض دیگر اکابر اساتذہ کی پیروی کر رہے ہیں جن میں سے کچھ نام یہ ہیں:۔

(۱) حنابلہ کے بلند پایہ عالم ابن رجب حنبلی۔ ذیل تذکرۃ الحفاظ ص۱۸۰ میں ان کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیے ـــ الامام الحافظ الحجۃ والفقیہ العمدہ احد العلماء الزہاد والائمۃ العباد مفید المحدثین واعظ المسلمین۔ آٹھویں صدی ہجری کی معروف ترین شخصیت ہیں۔

(۲) امام احمد ابن حنبل۔ انھیں کسی تعارف کی ضرورت نہیں۔ یہ بھی اس حدیث کو کم سے کم شاذ یا منکر قرار دیتے ہوئے مطلق لائقِ استناد نہیں سمجھتے۔

(۳) امام شافعیؒ۔ یہ بھی تعارف سے بے نیاز ہیں۔ ابنِ قدامہ نے المغنی میں امام شافعیؒ کی بھی رائے اس حدیث کے بارے میں یہی نقل کی ہے کہ یہ معلول ہے یعنی علّت سے آلودہ لہٰذا قابلِ احتجاج نہیں۔

(۴) جوزجانی۔ مشہور صاحب الجرح۔ ان کا کہنا ہے کہ ں نے بہت تحقیق کی لیکن اس حدیث کی قطعاً کوئی اصل ہیں ملی۔ یہ بنیاداً ہی وہم و خطا ہے۔

(۵) ابوعمر و حافظ ابن عبدالبرؒ۔ شہرۂ آفاق استاذِ فن ور اہلِ علم کے معتمد۔ ان کا بھی یہی خیال ہے کہ اس حدیث ی معنوی تاویل ضروری نہیں۔ یہ شاذ ہے اسے ایک ہی رف رکھو۔

(۶) حسین بن علی الکرابیسیؒ "ادب القضاء" میں بیان رتے ہیں کہ ہمیں خبر دی علی بن عبداللہ (وہو ابن المدینی) نے بواسطۂ عبدالرزاق، انھوں نے معمر سے، معمر نے طاؤس کے بیٹے سے اور اس بیٹے نے اپنے باپ طاؤس سے یہ ت نقل کی۔ من حدثك عن طاؤس انہ کان یروی لاق الثلث واحدۃ فکذب بہ (تم سے جس شخص نے میرا م لے کر یہ کہا کہ طاؤس تین طلاقوں کے ایک ہونے ی روایت بیان کرتا تھا اسے سچا مت سمجھو)۔

(اعلاء السنن جلد ۱۱ ص۵۲۲)

یہ تو ہوئیں اس روایت کے قابلِ رد ہونے کی نصی شہادتیں۔ اگر غیر جانب داری کے ساتھ عقل و ۔ ابت اور اصولِ فن کا استعمال کیا جائے تو مندرجہ ذیل

زجوہ بھی اس کے وہم و غلط ہونے پر شاہد ہیں۔

(۱) اس میں ابن عباسؓ سے یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صدیقی اور خلافتِ عمرؓ کے ابتدائی چند سالوں میں تین طلاقیں ایک ہوا کرتی تھیں یہ قول ہی سرے سے باطل ہے۔ جو طلاقیں طریقِ سنت کے مطابق تین الگ الگ طہروں میں دی جائیں وہ تواتراً بلا اختلاف تین ہی ہوتی ہیں حالانکہ اس قول میں ان کا استثناء نہیں۔ اس قول کا مطلب تو یہ ہوا کہ قرآن و سنت جس صورت میں تین طلاق کے واقع ہونے پر ناطق ہیں اس صورت میں بھی دورِ رسالت اور دورِ صدیقی میں ایک ہی طلاق پڑا کرتی تھی لہٰذا ابن عباس کی طرف ایسے لغو قول کی نسبت قابلِ قبول نہیں۔ اگر کوئی کہتا ہے کہ سنت کے مطابق دی گئیں تین طلاقیں مستثنیٰ ہیں یعنی ابن عباسؓ جن تین طلاقوں کے ایک ہونے کا ذکر کر رہے ہیں وہ وہ نہیں ہیں جو تین مختلف طہروں میں دی گئیں ان کا وقوع تو بہرحال مسلّم ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ استثناء آپ نے کہاں سے نکالا۔ ابن عباسؓ نے تو بلا استثناء "تین طلاق" کہا۔ اگر قیاس کے ذریعے آپ یہ استثناء نکالتے ہیں تو ہم کیوں نہ قیاس کے ذریعہ ان تین طلاقوں کو بھی مستثنیٰ مانیں جن میں بحث ہو رہی ہے اور یہ کہیں کہ ابن عباسؓ باکرہ غیر مدخولہ کی تین طلاقوں کا ذکر کر رہے ہیں جن سے ہمیں بحث ہی نہیں۔ کونسا قانونِ انصاف ہے جو فریقِ ثانی کو تو قیاس کے ذریعہ استثنیٰ کی اجازت دے اور ہمیں نہ دے۔ استثنیٰ کرو تو ہم سے مشورہ لے کر کرو ورنہ قول کو لغو مانو۔

(۲) مسلم کا اس حدیث کو اپنی صحیح میں لانا خطا ہے جس کے دو قرینے ہمیں مسلم میں موجود ہیں۔ ایک یہ کہ ایک طریق میں انھوں نے ابوالصہباء کا نام حذف کر دیا ہے حالاں کہ دو طرق میں نام موجود ہے۔ واقعہ تینوں جگہ ایک ہے لہٰذا انقطاع و اضطراب سند میں بھی پایا گیا اور متون میں بھی۔ دوسرے یہ کہ ایک طریقہ میں ابوالصہباء حضرت ابنِ عباسؓ

سے کہتا ہے ھاتِ مِن ھناتك لفظی ترجمہ تو اس کا بے شک یہ ہے کہ ذرا اپنے عجائب و غرائب میں سے فلاں عجوبہ بیان کیجئے لیکن عربی جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ ایک محاورہ ہے جس کا استعمال کوئی بہت ہی بے تکلف دوست طنزاً یا تمسخراً کر سکتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ ایک عظیم المرتبت بردبار باوقار صحابی تھے۔ ان سے ایسا بے تکلفانہ تخاطب تو اکثر جلیل القدر صحابہؓ بھی شاید نہ کر سکتے۔ یہاں ان کے گھرانے کا ایک غلام ابو الصہبار یہ کارنامہ انجام دے رہا ہے اور ابن عباسؓ اس کے چانٹا بھی نہیں مارتے۔ یہ صریحاً خلاف قیاس ہے۔ ویسے بھی یہ ابو الصہبار بعض اربابِ فن کے نزدیک راوی ضعیف ہے۔

پھر ایک اور بات۔ اگر فرض ہی کرلیں کہ ابو الصہبار نے ایسا کہدیا ہو تو عربی محاورے کے مطابق اس سے خود ثابت ہو گیا کہ تین کے ایک ہونے کی بات کو خود ابو الصہبار مضحکہ خیز اور مردود تصور کرتا ہے۔ کیا یہ روز مرہ کی بات نہیں کہ کسی صاحب کے کسی خیال کو غلط قرار دینے کے لئے ہم ادباً اور اخلاقاً یوں کہتے ہیں کہ "حیرت ہے وہ ایسا فرما رہے ہیں"۔ ٹھیک یہی سیاق اُس تحیر کا ہے جو اس عربی محاورے میں پایا جاتا ہے۔ اس محاورے کو زیادہ قریب الفہم بنانے کے لئے "دیومالا" کے لفظ کا تصور کیجئے۔ جس طرح کی افسانوی باتوں کو ہم لوگ "دیومالا" سے تعبیر کرتے ہیں ویسی ہی باتوں کے سلسلہ میں یہ عربی محاورہ بولا جاتا ہے۔

(۳) ابن عباسؓ کے فتاویٰ اس روایت کے خلاف تواتر سے ثابت ہیں۔ یہ نکتہ سنجی تو ہمارے بزرگوں نے کردی کہ راوی کا فتویٰ اگر اس کی روایت کے خلاف ہو تو اعتبار فتوے کا نہیں ہوگا روایت کا ہوگا۔ لیکن یہ وہ بھول گئے کہ یہ قاعدہ متفق علیہ ہرگز نہیں۔ چند نام تو ہم ہی پیش کئے دیتے ہیں جن کے نزدیک یہ قاعدہ قابلِ قبول نہیں۔ امام احمدؒ۔ ابن المدینیؒ۔ یحییٰ بن سعید القطانؒ۔ یحییٰؒ بن معین۔ اس کی نشاندہی حافظ ابن رجبؒ نے امام ترمذی کی کتاب العلل کی شرح میں فرمائی ہے۔

ویسے بھی معاملہ عام راوی کا نہیں ابن عباسؓ جیسے کثیر العلم صحابی کا ہے۔ پھر جو فتویٰ وہ بار بار دیتے ہیں اسی کے مطابق فتوے دوسرے دسیوں صحابی دے رہے ہیں لیکن روایت کے مطابق کسی ایک بھی صحابی کا فتویٰ منقول نہیں پھر یہ زبردستی کے سوا کیا ہے کہ آپ طاؤس والی روایت کو تو وحی آسمانی قرار دیں اور سارے صحابیوں کو حدیث کے خلاف فتویٰ دینے کے جرم کا مرتکب ٹھیرائیں۔

مزید یہ کہ فتوے کے مقابلے میں راوی کی روایت کے اعتبار کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ روایت بھی ثابت ہو۔ ہم نے دلائل سے واضح کردیا کہ یہ روایت وہم وخطا ہے یا کم سے کم شدید طور پر مضطرب تو ہے ہی۔ اس کے برعکس ابن عباسؓ کے فتاویٰ صحیح سندوں سے صریح الفاظ کے ساتھ ثابت ہیں اور فریق ثانی بھی اس کا معترف ہے لہذا ایسا تو کوئی محدث اور استادِ فن نہیں جو اس صورت میں بھی روایت کو فتوے پر ترجیح دیتا ہو۔

(۴) اس روایت کو صحیح ماننے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے کھلم کھلا شریعت سے انحراف کیا۔ قانونِ معروف کو بدلا۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ ایک لاکھ مرتبہ نعوذ باللہ۔

(۵) اور یہ بھی لازماً مطلب ہے کہ جملہ صحابہؓ اسقدر دین و شریعت سے لاپروا ہو گئے تھے کہ حضرت عمرؓ کو دورِ رسالتؐ اور دورِ صدیقیؓ کے مسلّمہ قانون اور معمول کے خلاف اعلان کرتے دیکھ رہے ہیں اور نہیں کہتے کہ اے امیر المومنین یہ کیا جسارت ہے! حالانکہ یہ لوگ وہ تھے جن میں کے ایک معمولی فرد نے بھی برسرِ عام امیر المومنینؓ سے کہدیا تھا کہ اگر تم ٹیڑھے چلے تو تلوار سے تمھیں ٹھیک کر دیا جائے گا۔

اور قرآن کی آیت تو تازہ ہی تھی۔ اللہ نے فرمایا تھا کہ اگر تمہارے مابین اختلاف ہو تو رسول کو قاضی بناؤ اور جو فیصلہ وہ کریں اسے نہ صرف مانو بلکہ تمہارے دل و دماغ میں بھی مطلق ناگواری کا گذر نہ ہو۔ کیا تماشا ہے کہ ہمارے دوستوں کے دعوے کے مطابق اس وقت کسی نے بھی دورِ رسالت کے معمول کو قاضی نہیں بنایا بلکہ حضرت عمرؓ کی اتنی بڑی جسارت بہ اطمینان برداشت کر گئے۔ العیاذ باللہ۔

(۶) یہ کوئی فضائل و نوافل کا مسئلہ تو ہے نہیں حلال و حرام کے دو ررس قانون کا مسئلہ ہے۔ فن کے اعتبار سے اس روایت میں کچھ بھی جان ہوتی تو امام بخاری اسے بالکل ہی ناقابلِ التفات تصور نہیں کر سکتے تھے۔ آخر کیا بات ہے کہ وہ اشارۃً بھی اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ بے شک امام بخاریؒ کا عدمِ التفات کسی بھی روایت کے غلط ہونے کا قطعی ثبوت نہیں ہو سکتا لیکن معناً جس اہمیت کی حامل یہ روایت ہے اسے اتنے بڑے امام فن کا نظر انداز کر جانا قرینہ بہر حال ہے اِس بات کا کہ فنی اعتبار سے یہ روایت مستحقِ اعتناء ہے ہی نہیں۔

(۷) اصولاً یہ حدیث "غریب" ہے۔ ابن عباسؓ سے فردِ واحد کے سوا اسے کوئی روایت نہیں کرتا۔ ابن قیمؒ کی صریح غلطی ہے کہ وہ خواہ مخواہ تین کی گنتی گنوا دیتے ہیں۔ ہم بتا ہی چکے ہیں کہ ان تین میں ابوالجوزاء تو محض مفروضہ ہے۔ وہ سوائے ابوالصہباء کے کوئی شخص نہیں — رہا ابوالصہباء تو اس کی روایت میں "غیر مدخولہ" کی قید موجود ہے یعنی اس کی روایت کی رو سے ابن عباسؓ کا قول زیرِ بحث طلاقوں سے متعلق نہیں بلکہ باکرہ کی طلاق سے متعلق ہے۔ لہٰذا لے دے کے صرف وہ ایک روایت رہ جاتی ہے جسے امام مسلم نے ابوالصہباء کے واسطے کے بغیر بیان کیا ہے اور اس میں طاؤس براہ راست ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ خصوصاً صاحب ابن قیم یہ شوشہ چھوڑتے ہیں کہ واقعے دو ہوں گے ایک نہیں پھر تو طاؤس عن ابن عباسؓ والی روایت کا غریب ہونا اور بھی مسلّم ہو جاتا ہے۔

بے شک حدیثِ غریب ہر حال میں قابلِ رد نہیں ہوتی۔ لیکن یہ بھی معلوم ہے کہ چوٹی کے اساتذۂ فن میں کافی تعداد ایسے حضرات کی ہے جو غرائب (غریب حدیثوں) سے بچنے ہی میں خیر سمجھتے ہیں۔ مثلاً امام احمدؒ کا ارشاد ہے کہ غریب حدیثوں کو مت لکھو یہ تو مناکیر ہیں اور عام طور پر ضعیف راویوں سے مروی ہیں۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں شرّ العلم الغریب الخ (غریب حدیثیں ایک علمی فتنہ ہیں اور علمی خیر و برکت تو ان روایتوں میں ہے جنہیں مختلف لوگ روایت کرتے ہوں۔ جو معروف ہوں) عبد الرزاق کا ارشاد ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھتے تھے کہ غریب حدیثوں میں خیر ہے لیکن پھر اس نتیجے پر پہنچے کہ ان میں تو شر ہے۔ ابن المبارک فرماتے ہیں کہ علم تو وہ ہے جو یہاں اور وہاں سب جگہ جانا اور پہچانا ہو یعنی متعدد لوگ اور حلقے اس سے باخبر ہوں۔ (المدخل للبیہقی) بیہقی نے امام زہری اور علی ابن حسینؓ کا ایک مکالمہ بھی روایت کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم تو وہ ہے جسے عموماً لوگ پہچانتے ہوں۔ جو زبانوں پر جاری ہو۔ جو شاذ نہ ہو۔ ابن عدی، قاضی ابو یوسف کا ایک دلچسپ قول نقل کرتے ہیں کہ جس نے قرآن و حدیث کو چھوڑ کر علم کلام سے دین حاصل کرنے کی کوشش کی وہ زندقہ میں پھنسا، جس نے غریب حدیثوں کی طلب میں سر مارا غلط کام میں وقت برباد کیا اور جس نے کیمیا کے ذریعہ دولت کمانی چاہی مفلس ہو گیا۔ ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ غریب حدیثیں بیان کرنا محدثینِ سلف میں قبیح تصور کیا جاتا تھا۔

غریب حدیثوں سے متعلق اسی نہج کے اور بھی بہت اقوال کتابوں میں موجود ہیں۔ ان سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ غریب حدیثوں سے حجت پکڑنا اہلِ فن کے یہاں

علم کلام کا تعارف کراتے ہوئے ابن مغیث کی کتاب الوثائق کا حوالہ دیدیا تو نومولود مجتہدین کو ذرا توفیق نہیں ہوتی کہ پتا تو چلائیں یہ کون ذات شریف ہیں اور ان کے علم و فہم کا کیا جغرافیہ ہے۔ اب جو بھی مولٰنا حامد علی صاحب کے مقالہ میں ابن حجر کی یہ عبارت پڑھے گا یہی سمجھے گا کہ متعدد صحابہؓ اور مشائخ تین طلاقوں کے وقوع کو نہیں مانتے تھے۔ ہم بتا آئے ہیں کہ یہ محض افسانہ طرازی ہے۔ کورا جھوٹ ہے۔

ابن مغیث کا پورا نام ہے ابو جعفر احمد بن محمد بن مغیث الطلیطلی۔ پانچویں صدی ہجری کے چھٹے عشرے میں انتقال کیا۔ اساتذہ ان کا تعارف یہ کراتے ہیں کہ نہ تو ان کی سمجھ بوجھ اور عقل کا اعتبار نہ انکی دیانتِ نقل کا علم۔ ان کی بعض آرار سے پتا چلتا ہے کہ فہم و تفقہ سے کورے تھے۔ انھوں نے کتاب الوثائق لکھی اور اس میں مختلف صحابہؓ اور مشائخ کی طرف مذکورہ مسلک کا انتساب کرتے ہوئے بجائے سند بیان کرنے کے محمد بن وضاح کا حوالہ دیدیا۔ اب اگر ان صاحب کی طرف انتساب صحیح بھی ہو تو ان کا بھی حال سن لیجئے کہ کیا تھے اور کون تھے۔

اندلس کے رہنے والے ہیں۔ ان کے ہم عصر ابوالولید الفرضی تعارف کراتے ہیں کہ یہ شخص اگرچہ کثرت سے روایات بیان کرتا ہے لیکن نہ تو عربی آتی جاتی ہے نہ فقہ سے مناسبت ہے نہ جانے کتنی صحیح احادیث کا انکار کرتا ہے۔ اس کی حیثیت عالم کی ہے ہی نہیں بلکہ عامۃ الناس میں سے ہے اور اس جیسے آدمی کی گل افشانیوں سے وہی لوگ دلچسپی لے سکتے ہیں جن کے پاس کرنے کا کوئی اور کام نہ ہو۔

یہ ہیں محمد بن وضاح۔ کیا کوئی بھی ہوش مند ایک منٹ کے لئے بھی تصور کر سکتا ہے کہ ابن مغیث اور محمد بن وضاح جیسے لوگوں کی بے سند روایتیں منھ لگانے کے قابل ہو سکتی ہیں جب کہ وہ صحیح الاسناد روایات کے خلاف ہوں۔

سچ کہا امام خطابی نے القول بعدم وقوع الطلاق البدعی قول الخوارج والروافض اور بجا فرمایا ابن عبدالبر نے لا یخالف فی ذلک الا اھل البدع والضلال۔ یعنی طلاق اکھٹی تین دی جائیں یا حالتِ حیض میں دی جائیں یا ایسے طہر میں جس میں صحبت کی جا چکی ہو یہ سب طلاقِ بدعی ہیں لیکن یہ واقع ہوجاتی ہیں اور یہ قول تو محض خوارج اور روافض کا ہے کہ نہیں واقع ہوتیں اور بدعتیوں اور گمراہوں کے سوا اس مسئلے میں کسی کی مخالفت معلوم نہیں۔

اور حقیقت افروز ہے ابن رجب کا یہ ارشاد کہ لا تعلم احداً من الامۃ الخ۔ یعنی بعد تحقیق و تدقیق کے انھوں نے فرمایا۔

"امت میں ہم کسی کو بھی نہیں جانتے جس نے ظاہراً یا حکماً یا قضاءً یا علماً یا افتاءً اس مسئلہ کی مخالفت کی ہو۔ مخالفت اگر سنی گئی ہے تو معدودے چند ناقابل لحاظ لوگوں سے سنی گئی ہے اور اسکی حال یہ ہے کہ ایسے مخالفین پر خود ان کے ہم عصر علماء نے سخت نکیر اور لے دے کی ہے۔"

(بیان مشکل الاحادیث الواردۃ فی ان الطلاق الثلث واحدۃ)

ہم نام نہیں لیتے

اجماع امت کے خلاف "اجتہاد" کا علم اٹھانیوالے بعض علامہ قسم کے بزرگ کہاں سے کہاں تک جا پہنچے ہیں یہ بے حد المناک ہے۔ نام نہیں لیں گے کہ ہم پر چھوٹا منھ بڑی بات کی پھبتی کس دی جائے گی۔ عقل جب بہکتی ہے تو کیسے کیسے گل کترتی ہے اس کی مثال اور سن لیجئے:۔

فرمایا گیا ہے:۔ "ان لفظۃ طالق ثلاثا فی الانشاء والایقاع محالٌ عقلاً باطلٌ لغۃً فصار لغواً من الکلام لم یعرفھا الصحابۃ ولم یمضھا احد منھم علی الناس وانما الذی امضوہ ما کان بالتکرار وکلمۃ انت طالق ثلاثا

محال فانما ھی تلاعب بالالفاظ بل ھی تلاعب بالعقول والافہام۔"

کیا طنطنہ ہے۔ کیا تیور ہیں۔ کہنے والا آپے سے باہر ہوگیا ہے۔ اسے ادراک ہی نہیں کہ کیا اس کے قلم نے اگل دیا ہے۔

قارئین سنیں۔ فرمایا گیا ہے کہ جب انتِ طالقٌ ثلاثاً (تو تین طلاق والی ہے) کہا جائے تو اس سے تین طلاقیں پڑ ہی نہیں سکتیں ان کا پڑنا عقلاً محال اور لغۃً باطل ہے۔ لہذا یہ ایسا کلام ہوا کہ صحابہؓ اس سے واقف ہی نہ تھے نہ انھوں نے اس فقرے کے نتیجے میں کسی پر تین طلاق نافذ کی ہوں گی۔ جن صحابہؓ نے نافذ کی ہوں انھوں نے بس اُس صورت میں نافذ کی ہوں گی کہ دینے والے نے تین بار کلمۂ طلاق دہرایا ہوگا۔ صرف اتنا کہدینا کہ "تو تین طلاق والی ہے" از قبیل محالات ہے۔ نیز لفظوں کے ساتھ بلکہ عقل و فہم کے ساتھ کھیل کرنا ہے۔

اب نوپیدا مجتہدین تو اس منطقی شاعری پر وجد کر سکتے ہیں لیکن سنجیدہ تجزیہ بتاتا ہے کہ یہ منطق غبارے کے مانند ہے جس میں ہوا کے سوا کچھ بھی نہیں۔ لسانی رُخ سے یہ منطق ایسی ہی پوچ ہے جیسے زید اپنے بیٹے سے یوں کہے کہ "تم میرے لئے بازار سے کپڑا لاؤ گے" اور آپ یہ فرمانے لگیں کہ قواعد کے اعتبار سے چونکہ صیغۂ امر استعمال نہیں ہوا بلکہ پیش گوئی کی گئی لہذا اس فقرے سے زید کے بیٹے پر تعمیلِ حکم لازم آجانا عقلاً محال اور لغۃً لغو ہے۔

فرمائیے کیا خیال ہے آپ کا۔ کیا واقعی ایسی گُل افشانی فرما سکیں گے؟۔

خیر حقائق کی طرف آئیے۔ محاورے کے اعتبار سے انتِ طالقٌ کے معنی یہ نہیں کہ "تو طلاق والی ہے" بلکہ یہ ہیں کہ "تجھ پر طلاق۔" کتنی ہی احادیث میں آیا ہے کہ فلاں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دیں اور فلاں نے ہزار۔ ان سب مواقع پر حضورؐ اور صحابہؓ کے یہ صریح فتاویٰ منقول ہیں کہ تین تو پڑ گئیں اور باقی لغو ہوئیں۔ اب یہ تو کھلی بات ہے کہ طلاق دینے والے الگ الگ لے کر سو یا ہزار طلاقیں نہ دیتے ہوں گے بلکہ ان کا فقرہ یوں ہوتا ہوگا کہ انتِ طالقٌ مأۃً یا الفاً (تجھ پر سو طلاقیں۔ یا ہزار طلاقیں) اسی طرح یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ فلاں نے اپنی بیوی کو ستاروں کی برابر طلاقیں دیدیں۔ ظاہر ہے اس نے عدد النجوم کا لفظ بولا ہوگا۔ ستارے گن گن کر تو طلاقیں نہ دی ہوں گی۔ ایسے تمام مواقع پر تین کا فتویٰ صادر کرنا نصِ قطعی ہے اس بات کے لئے کہ حضورؐ اور صحابہؓ لفظِ واحد میں تین طلاقیں واقع ہو جانے کو نہ محال سمجھتے تھے نہ لغو۔ لفظ "ہزار" سے بھی تین طلاقوں کا وقوع یہ بتاتا ہے کہ لفظ تو بڑی چیز ہے لفظ کا بہت ہی قلیل حصہ اگر تین کی طرف مشیر ہو رہا ہو تو تینوں پڑ جائیں گی۔ علاوہ ازیں آگے فتاوائے صحابہؓ کے ذیل میں آپ دیکھیں گے کہ حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو یہی لکھ کر بھیجا تھا کہ جو شخص اَنتِ طالقٌ ثلثاً کہتا ہے اس سے تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں اور اور نواسۂ رسولؐ حسنؓ ابن علیؓ نے اپنی زوجہ عائشہ بنت الفضل کو ٹھیک ان ہی الفاظ میں تین طلاقیں دی تھیں۔

امام نخعیؒ، امام شافعیؒ، امام محمدؒ، امام جعفر صادقؒ امام حسن بصریؒ امام مالکؒ، امام ابن سیرینؒ، امام محمد بن الحسن شیبانیؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شعبیؒ اور کس کس کے نام لئے جائیں جن کے بارے میں بلا ریب ثابت ہے کہ وہ اس فقرے سے تین طلاقوں کے وقوع کو مسلّم مانتے تھے۔ حتیٰ کہ پانچویں خلیفۂ راشد حضرت عمر ابن عبدالعزیزؓ کا مذہب تو مؤطا میں یہ نقل ہوا ہے کہ صریحاً تین کہنے ہی سے نہیں یوں کہنے سے بھی تین طلاقیں پڑ جائیں گی کہ انتِ طالقٌ البتۃ (تجھ پر طلاقِ بتّہ)

اب کیا یہ مان لیا جائے کہ نہ ان تمام بزرگوں نے عربی لغت اور فہم و خرد کے تقاضوں کو سمجھا نہ عمرؓ اور ابوہریرہؓ اور علیؓ اور حسن بن علیؓ اور ابوموسیٰؓ وغیرہ محال اور غیر محال کا فرق سمجھتے تھے۔ کسی نے سمجھا تو سات آٹھ سو برس بعد سمجھا۔ زبان کوئی کسی کی نہیں پکڑ سکتا۔ جتنے دعوے چاہو اچھالے جاؤ مگر سوال ہے دلیل کا۔ سند کا۔

معقولیت کا۔ ہم چیلنج کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ نحو و صرف کے ائمہ اور عربی زبان و لغت کے ماہرین میں سے کسی ایک نے بھی ایسا کوئی ایسا قاعدہ بیان نہیں کیا جس کی رو سے لفظِ واحد کے ذریعے تین طلاقوں کا وقوع نہ ہو سکتا ہو۔ ھاتوا برھانکم ان کنتم صٰدقین۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ و حسنؓ تو عرب نژاد تھے۔ عربی ان کی مادری زبان تھی۔ اور مذکورہ بالا بزرگوں میں امام محمد بن الحسن تو وہ شخصیت ہیں جنھیں ان کے اپنے اور بیگانے سب زبانِ عربی میں اتھارٹی (سند) مانتے آئے ہیں اور خیر سے جو بزرگ منطق جھاڑ رہے ہیں وہ عجمی ہیں عربی نہیں!

ابن تیمیہ پر تعجب ہے

امام ابن تیمیہ اپنے دادے ابوالبرکات مجد الدین عبد السلام کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں کہ وہ تین طلاقوں کے ایک ہونے کا بھی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ہم پیچھے ابوالبرکات ہی کی منتقی الاخبار سے نقل کر آئے کہ وہ تو تین واقع ہو جانے پر اجماع کے قائل ہیں پھر کیسے ممکن ہے کہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہوں۔ اب ان کی دوسری کتاب المحرر میں ان کا فتویٰ بھی دیکھئے:-

> لو طلقھا اثنتین او ثلاثاً بکلمۃ او کلمات
> فی طھر فما فوق من غیر مراجعۃ وقع
> وکان للسنۃ۔
>
> (اگر ایک ہی فقرے میں دو یا تین طلاقیں دیں تو
> چاہے ایک طہر میں دی ہوں یا اس سے زیادہ
> میں بغیر لوٹائے تو وہ واقع ہو جائیں گی بطورِ سنت)

خدا جانے ابن تیمیہ المحرر سے بے خبر کیسے رہ گئے۔ یا پھر خبردار تو ہوں گے مگر انھیں غلط اطلاع ملی ہو گی کہ میرے دادے کبھی کبھی چوری چھپے اس کے خلاف بھی فتویٰ دیدیا کرتے تھے۔ اگر اطلاع صحیح ہو تو ظاہر ہے کہ یہ فعل دوسروں کے لئے حجت تو بننے سے رہا۔ ہاں خود فاعل کی شہرت داغ دار ہوتی ہے۔

مدیر زندگی کے مقالے

"زندگی" میں مدیر زندگی مولانا سید احمد قادری کے دو مقالے شاملِ اشاعت ہیں۔ ایک وہ جو سمینار میں پڑھا گیا اور ایک وہ جو انھوں نے اسی مسئلہ سے متعلق مسلم شریف کی حدیث پر پہلے کبھی لکھا تھا۔ ہم نے بالترتیب اِن دونوں ہی مقالات پر تفصیلاً نقد کیا تھا لیکن اسی دوران رام پور جانا ہوا اور ہم نے مولانا موصوف سے زبانی تبادلۂ خیال کیا۔ وہ ہمارے گہرے دوست ہیں اور صالحیت و اخلاص کے اعتبار سے ہم پر کہیں فائق۔ ہمارا جی نہیں چاہ رہا تھا کہ ان سے بھی بحث چھڑے لہٰذا زبانی گفتگو کے ذریعہ کوئی راہ نکالنی چاہی۔ الحمد للہ وہ نکل آئی۔ اب ہم اپنے نقدِ مفصّل کو تو پھاڑے دیتے ہیں اور مختصراً وہ کچھ عرض کئے دیتے ہیں جس کا عرض کرنا بہر حال ضروری ہے۔

سمینار والے مقالے میں موصوف نے متعدد احادیث اور آیتِ قرآنی اور فتاوائے صحابہؓ سے استدلال کرنے کے بعد بجا طور پر فرمایا:-

> "ان احادیثِ نبویؐ و آثارِ صحابہؓ نے پوری طرح واضح کر دیا کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہوتی ہیں۔" (زندگی، ص۱۸)

لیکن پھر یہ بھی فرمایا کہ "میں نے اس مسئلہ پر بہت غور کیا ہے اور موجودہ صورتِ حال کے پیشِ نظر میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر طلاق دینے والے نے اس خیال کے تحت تین کی صراحت کے ساتھ طلاق دی ہے کہ اس کے بغیر طلاق واقع ہی نہیں ہوتی تو ایسی تین طلاقوں کو ایک شمار کیا جانا چاہیئے۔"

ہمیں اس نتیجۂ فکر پر اعتراض یہ تھا کہ جب خود ان کے نزدیک احادیث و آثار سے ہر حال میں تین کا وقوع ثابت ہے تو پھر فکر و غور کی اور کونسی بنیاد ہے جس پر خیال کی عمارت اٹھا کر انھوں نے ایک ایسا فیصلہ پسند کیا جس کی کوئی نظیر حدیث و آثار میں نہیں۔ قانون سے ناواقفیت دین اور دنیا کے کسی قانون میں عذرِ معتبر نہیں۔ اگر اسے عذرِ معتبر مان

لیں تو قانون کی پوری تعمیر ہی ڈھے جائے ۔ اوّل تو یہ محض ایک طبع زاد مفروضہ ہے کہ کچھ لوگ یوں تصور کرتے ہیں کہ تین طلاقوں کے بغیر طلاق واقع ہی نہیں ہوتی ۔ اس کی جانچ کے لئے کبھی کوئی سروے نہیں کیا گیا ۔ دوسرے اس مفروضے کو کسی درجے میں مان بھی لیں تو لوگوں کا جہل کسی فعل کی تاثیر میں آخر رکاوٹ کیسے بن سکتا ہے ۔ زید نے بھری ہوئی بندوق کو بھولے سے داغ دیا ۔ گولی بکر کے سینے میں لگی ۔ کیا آپ یوں کہیں گے کہ چونکہ زید نے قصداً گولی نہیں ماری ہے اس لئے بکر کے زخم کو زخم نہ مانو ! نہیں کہہ سکتے ۔ بہت سے بہت یوں کہہ سکتے ہیں کہ زید قتل عمد کا مجرم نہیں ۔ اسے معافی ملنی چاہیئے یا برائے نام سی سزا بشکل جرمانہ ہونی چاہیئے ۔ ہمیں اس پر اعتراض نہیں ۔ ٹھیک اسی طرح تین طلاقیں دینے والے جاہل مطلق کو آپ ازراہِ عنایت گناہ گار نہ مانیں تو چلئے نہ مانئے لیکن تینوں طلاقیں تو بہر حال اسی طرح واقع ہو گئیں جس طرح زید کی داغی ہوئی گولی بکر کے سینے میں پیوست ہو گئی ۔ جہل دہو کا اثر مرتکب جرم کے قانونی حکم پر تو اثر انداز ہو سکتا ہے لیکن جرم کے وقوع سے انکار کیسے کیا جا سکتا ہے ۔

ہمارے اس معارضے پر مدیر زندگی نے غور کا وعدہ فرمایا ہے ۔

(۲) موصوف نے بحث و نظر کے بعد اپنے مقالے میں خیال ظاہر فرمایا تھا کہ تین طلاقوں کے واقع ہو جانے پر جمہور کا دعوۂ اجماع محل نظر ہے ۔ محل نظر ہونے کی درج ذیل تین وجوہ انھوں نے پیش کی تھیں ۔

ایک یہ کہ ــــ " ابن حزم ، ابن تیمیہ اور ابن قیم جیسے اساطینِ امت نے اس پر اجماع کا انکار کیا ہے ۔ "

اس پر ہمیں تحیّر ہوا تھا کیونکہ ابن حزم کا نام یہاں غلط طور پر لیا گیا ۔ ابن حزم تو دوسری انتہا پر ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ تین اکٹھی طلاقیں نہ صرف واقع ہو جاتی ہیں بلکہ وہ بدعت و گناہ بھی نہیں ہیں ۔ انھیں طلاقِ سنت کہا جا سکتا ہے ۔ یہاں تک کہ کوئی شخص اگر بیوی کو صرف ایک بار کہے " تجھ پر طلاق " اور نیت تین کی ہو تو ابن حزم کی رائے ہے کہ تین ہی پڑیں گی ۔ البتہ تین بار کہا اور نیت ایک کی کی تو نیت کا اعتبار نہیں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی ۔

علاوہ ازیں ابن حزم نے المحلّٰی میں ان لوگوں کا سخت رد کیا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ تین کے وقوع پر اجماع نہیں ہے پھر آخر مدیر زندگی نے ان کا نام ابن تیمیہ و ابن قیم کیساتھ کیسے لے دیا ۔

اس اعتراض کا جواب موصوف نے ایک دیانتدار بندۂ مومن کی طرح یہ دیا کہ ابن حزم کی المحلّٰی مجھے میسر ہی نہیں آئی اور ان کا نام خدا جانے کہاں سے نوکِ قلم پر آ گیا ۔ ظاہر ہے اس جواب کے بعد گفتگو کی گنجائش کیا رہ گئی تھی ۔ اللہ معاف کرے آدمی تو سہو و خطا کا پتلا ہے ۔

(۳) ابن رشد کے تعلق سے موصوف نے مقالہ میں کچھ کہا ہے ۔ نیز یہ استدلال بھی فرمایا ہے کہ اہلِ حدیث کا معتد بہ گروہ ایک طلاق واقع ہونے کا قائل ہے لہٰذا اجماع کیسے مانیں ۔

اس پر ہم نے مفصّل کلام کیا ۔ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں جو کچھ لکھا ہے وہ بجائے خود ناکافی اور کمزور ہے ۔ علاوہ اس کے وہ ہوں ، ابن تیمیہ اور ابن قیم ہوں ، آج کے اہلِ حدیث ہوں ۔ یہ سب قرونِ اولیٰ سے بہت دور ہیں ۔ سات سو آٹھ سو اور ہزار بارہ سو سال بعد کے کچھ لوگوں کا اختلافِ رائے آخر صحابہؓ اور تابعین اور مجتہدینِ سلف کے اجماع کا قاطع کیسے ہو سکتا ہے ۔ امام بخاریؒ ، امام مسلمؒ ، امام ثوریؒ ، امام اوزاعیؒ اور امام ترمذیؒ جیسے قدیم اہلِ حدیث اگر اختلاف کرتے تو بے شک اس کا لحاظ کیا جاتا مگر یہ سب تو جمہور امت کے ساتھ ہیں پھر کیا بنتا ہے اس سے کہ بارہ سو سال کے بعد امام شوکانی یا سات سو سال کے بعد ابن تیمیہؒ و ابن قیم اپنی الگ ڈیڑھ اینٹ کی مسجد بنا بیٹھیں ۔

اس پہلو پر مدیر زندگی سے ہماری خاصی طویل گفتگو ہوئی ۔ مجلس میں عزیزی شمس نوید عثمانی بھی موجود تھے ۔

تک تمام افرادِ امت پر ہے بشرطیکہ یہ امت ناشکری اور محسن کشی پر نہ اتر آئے۔

بہرحال ہم نے مدیر زندگی کے آگے اپنے ناچیز خیالات رکھدیئے اور ہمیں مسرت ہے کہ انھوں نے بڑے تحمل اور خندہ پیشانی کے ساتھ انھیں سنا۔ انھیں ہمارا مشورہ یہ بھی تھا کہ آپ تقلید کو دانتوں سے پکڑیں جیسا کہ ہم نے پکڑ رکھا ہے۔ اجتہاد کا درجہ بہت بلند ہے۔ مولانا مودودیؒ جیسے عظیم مفکر اور عالم و فاضل بزرگ بھی فقط دو چار ہی مسئلوں میں اِس درجۂ بلند کی حدوں کو چھو سکتے ہیں ورنہ باقی تمام مسائل میں وہ بہ رضا و رغبت تقلید ہی کے خوگر اور قائل ہیں۔ یہی راہ نجات ہے۔ ہم بھلا چہ پدّی چہ پدّی کا شوربہ۔ اسی طلاقِ ثلث کے مسئلہ کو دیکھ لیجئے کتنے ذیل در ذیل گوشے۔ کتنے باریک پہلو۔ کتنا گوناگوں مواد۔ مقالہ نگاروں نے دس پانچ کتابیں دیکھ کر فیصلے دے ڈالے حالانکہ یہ ایسا ہی تھا جیسے آدمی تالاب میں تیر کر بحرالکاہل فتح کر لینے کی خوش فہمی مبتلا ہو جائے تحمل! اے پیارے دوستو اور بزرگو بہت زیادہ تحمل! اہلِ قرآن اور اہلِ حدیث جیسے عنوانات تراش لینا بہت آسان ہے لیکن قانونِ شریعت کی تہوں میں اترنا اور گہرائیوں سے قیمتی موتی لانا سخت دشوار۔ تقلید تو بہرحال ناگزیر ہے۔ ابوحنیفہؒ، مالکؒ، شافعیؒ یا احمدؒ کی تقلید نہیں کروگے تو ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، ابن حزمؒ، علامہ شوکانیؒ اور فلاں ابن فلاں کی کروگے۔ آدمی کا فیصلہ کن مقدر تقلید ہی ہے۔ مجتہد ہونا سب کا نصیب نہیں۔ سونا اور یاقوت و جواہر کنکر پتھر کی طرح عام نہیں ہو سکتے۔

ہمارے مہربان دوست نے وعدہ کیا ہے کہ وہ ہماری حقیر معروضات پر برابر غور کرتے رہیں گے۔ لہذا کوئی ضرورت نہیں کہ ہم ان سے بحث کریں۔ ہم تو دوسرے مقالہ نگاروں سے بھی بحث نہ کرتے اگر ان کے مقالات علم و تحقیق کے لئے باعثِ ننگ نہ ہوتے۔

اعتذار

اب موقعہ آیا تھا کہ آپ سیّد الابرار صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور چودہ صحابہؓ کے فتوے پڑھیں لیکن مزید کاغذ بر وقت دستیاب نہ ہونے کے سبب انھیں اگلی صحبت کے لئے محفوظ کر لیا گیا ہے۔ انشاء اللہ اگلے شمارے میں ملاحظہ فرما لیجئے گا۔ یہاں بس اتنا ہی جتلا دینا کافی ہوگا کہ ایک لاکھ سے زائد صحابہؓ میں صاحب فتویٰ اور صاحبِ اجتہاد صحابہ کی زیادہ سے زیادہ تعداد ۲۰ بیس ہے۔ ان میں سے ۱۴ چودہ کا مطلب یہ ہے کہ ستر فیصدی۔ رہے باقی ۳۰ تیس فیصد یعنی ۶ چھ صحابہؓ۔ تو ان میں سے کسی ایک کا بھی فتویٰ ایسا نہیں دکھلایا جا سکتا جس میں تین صریح طلاقوں کو ایک مانا گیا ہو لہذا اجماع اپنے آخری ممکن درجے میں قائم و ثابت ہے اور اس میں شک اندوزی یا تو حقائق سے بے خبری ہے یا شریعت دشمنی۔ نئے مجتہدین سے ہاتھ جوڑ کر گزارش ہے کہ وہ اپنی حقیقت کو بھول کر اجتہاد کے گھوڑے پر شہسواری نہ فرمائیں۔ محض ہلدی کی گانٹھ سے کبھی کوئی بندر پنساری نہیں بن سکا۔ ہم اور وہ ایک ہی صف میں ہیں یعنی اطفالِ مکتب۔ اساتذہ کی کفش برداری ہی ہمارے لئے موزوں ہو سکتی ہے۔ ہاں جن مسائل میں اساتذہ کی رہنمائی موجود نہ ہو ان میں یقیناً اجتہاد کیجئے۔ کون اس سے روکتا ہے بشرطیکہ ضروری صلاحیتیں بھی فراہم کر لی جائیں۔

ہمارے زمانے کا بڑا المیہ یہ ہے کہ بہتیرے وہ لوگ بلا تکلف "مجتہد" بن بیٹھتے ہیں جن میں اجتہاد کی پچاس فیصد شرطیں بھی نہیں پائی جاتیں۔ اس کا نتیجہ جو کچھ ہو سکتا ہے وہ ظاہر ہے لیکن جب انھیں ٹوکو تو یہ اپنی خامیوں پر متوجہ ہونے کے بجائے ٹوکنے والوں پر جمود اور دقیانوسیت اور تاریک ذہنی کے الزامات جڑ دیتے ہیں۔ اور بعض دفعہ بڑے زور شور سے "تقلید" کی شناعت و قباحت پر تقریر جھاڑ دیتے ہیں۔ اس پر جتنا رنج کیجئے کم ہے۔

مُلّا ابنُ العرب مکی

مسجد سے میخانے تک

اس کی پیشانی پر بل تھے۔ آنکھوں میں بے بسی اور جھلاہٹ کے سائے لرز رہے تھے۔

"میری سمجھ میں نہیں آتا یوں گاڑی کیسے چلے گی۔" وہ شکست خوردہ سی آواز میں بولی۔

"ڈارلنگ۔ سمجھ میں تو میری بھی نہیں آتا لیکن وقت کی گاڑی تو بہرحال چلتی ہی رہے گی۔ بقول شاعر۔ صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے۔"

"بس اب اور جان نہ جلائیے۔ گرمی ایک آپ ہی کے لئے تو نہیں آئی۔ آخر بھیا بھی تو لکھتے ہیں۔"

"تمہارے بھیا کی کھوپڑی کچھوے جیسی ہے۔ وہ اندر سکڑے بیٹھے رہتے ہیں اور موسم کی ساری قیامتیں اُوپر ہی اُوپر گذر جاتی ہیں۔"

"کچھ بھی ہو آپ کو کچھ نہ کچھ ذمہ داری ضرور محسوس کرنی چاہیئے۔ کم سے کم صبح کے چند گھنٹوں میں تو اتنی گرمی نہیں ہوتی کہ دماغی کام ہو ہی نہ سکے۔"

"تم دیکھ ہی رہی ہو لکھنے تو روز بیٹھتا ہوں مگر قلم اور دماغ کے درمیان رابطہ قائم ہی نہ ہو سکے تو اس کا میں کیا کرلوں۔ بجلی والوں پر تاؤ آتا ہے۔ بھلا غضب خدا کا گرمی اور یہ بجلی کا قحط۔"

"آج تو بھیا بہت ہی برافروختہ تھے۔ آپ جب انھیں دستیاب نہیں ہوتے تو خواہ مخواہ مجھ پر غصہ اتارتے ہیں۔"

"خوش نصیب ہو۔ کوئی ڈانٹنے ڈپٹنے والا موجود ہے تو آدمی کو بڑا اطمینان رہتا ہے کہ بزرگوں کا سایہ سر پر موجود ہے۔ تم غم نہ کرو صبح انشاء اللہ کچھ نہ کچھ لکھ کر رہوں گا۔"

پھر صبح ناشتہ سے قبل غسل کیا۔ نماز کے بعد اللہ سے دعا مانگی کہ دماغ اور قلم کے ٹوٹے ہوئے رشتے کو نشأۃِ ثانیہ عطا فرما۔ موسم آج بھی بے حد سخت تھا۔ ہوا بند۔ آسمان پر ابر کا نشان نہیں۔ بجلی حسب معمول غائب۔ ناشتہ کے دس منٹ بعد تک تو طبیعت میں کچھ انشراح رہا مگر پھر وہی بے کیفی اور غائب دماغی۔ زوجہ نیک بخت پنکھا جھلنے کھڑی ہو گئی تھی۔

"سنا ہے بجلی کے معاملے میں کچھ بے ایمانی چل رہی ہے"۔ وہ برسبیل تذکرہ بولی۔

"ایمانداری کس معاملے میں چل رہی ہے۔ یاد کرو اب سے چھ ماہ قبل ہی میں نے بشارت دیدی تھی کہ ہو نہ ہو دال میں کچھ کالا ضرور ہے۔ بغیر کسی پیشگی اطلاع کے روز روز بجلی کا جس وقت چاہے غائب ہو جانا ایک خاص معنی رکھتا ہے۔"

"ہاں آپ نے کہا تو تھا۔ آپا نفیسہ بتا رہی تھیں کہ ابھی چند روز ہوئے یہاں سے کچھ لوگ وفد بنا کر ہیڈ آفس گئے تھے۔ وہاں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ بجلی کی سپلائی ہم تو پوری دے رہے ہیں۔ راستے میں کہیں بے ایمانی کی جا رہی ہے تو اس کو ہم کیا کریں۔"

"بات یہ ہے کہ کرلشیروں کی بہتات ہے اور ٹیوب ویل بھی کثرت سے لگ گئے ہیں۔ بجلی اتنی ہے نہیں کہ تمام ہی ضروریات کی کفیل ہو سکے لہٰذا . . . . ."

اسی وقت دروازے کی کنڈی کھٹکی۔

"آیا کوئی منحوس۔ خدا خیر کرے۔" وہ زیر لب بڑبڑائی۔ میں اُٹھ کر گیا۔ گولڈن ویو کا جانا پہچانا بیرا عبدل ڈیوڑھی میں کھڑا تھا۔

"آپ کا فون ہے جناب عالی۔" اس نے کہا۔

"اچھی بات ہے۔ چلو میں آرہا ہوں۔"

اندر لوٹ کر میں نے زوجہ کو مطلع کیا۔

"یہ صبح ہی صبح بھلا کس کا فون ہوگا۔" وہ تشویش آمیز لہجے میں بولی۔

"ابھی دیکھ کر آتا ہوں۔"

گولڈن دیو بڑا شاندار ہوٹل ہے۔ غریب خانے کے عقب سے جو سڑک ماڈل کالونی کو جاتی ہے اس پر واقع ہے فاصلہ بمشکل فرلانگ بھر ہوگا۔ اس کا منیجر اے۔ آر انصاری میرے بے تکلف شناساؤں میں ہے۔

"صبح بخیر ملّا صاحب" وہ مجھے دیکھتے ہی چہکا۔۔۔ "غنیمت ہے فون ہی کے بہانے آپ کے دیدار تو ہوئے۔ آخر کہاں رہنے لگے ہیں ہفتوں نظر ہی نہیں آتے۔"

"تو کیا یہ محض بہانہ تھا؟"

"نہیں۔ فون تو واقعی ہے۔ لیجئے میں نے ہولڈ آن کر رکھا ہے۔"

میں نے آگے بڑھ کر ریسیور سنبھال لیا۔

"ہیلو۔۔۔ کون صاحب ہیں؟"

"صاحب نہیں صاحبہ۔" مترنم آواز میں جواب ملا۔

"کون صاحبہ؟"

"پہچانو۔ کیا آواز سے نہیں پہچان سکتے۔ میں نے تو تمھیں پہچان لیا۔"

"اوہ۔ شاید میں سیٹھ درگا داس کی دھرم پتنی صاحبہ سے شرفِ کلام حاصل کر رہا ہوں۔"

"نان سینس۔ کمینے کہیں کے۔" صاحبہ کا موڈ ایکدم بگڑ گیا تھا۔

"معاف کیجئے۔ شاید صوفی مریخ کی منجھلی بیگم صاحبہ مجھے شرفِ تخاطب سے نواز رہی ہیں۔"

"تخاطب کے بچے۔ میں تمھارے کان اکھیڑ کر گُدّی میں لگا دوں گی۔ گھڑی دیکھو۔ اس وقت چھ بجے ہیں۔ میں باتھ روم جا رہی ہوں۔ تم سات بجے تک سرتاج منزل پہونچ جاؤ۔ ناشتہ ایک ساتھ ہی کریں گے۔۔۔ کیا کہا آج نہیں۔۔۔۔ ناممکن۔ تم بے حد جھوٹے ہو۔ پندرہ دن گذر گئے تم نے وعدہ کیا تھا کہ اب تو آیا ہی کروں گا۔۔۔ ۔۔۔فضول بکواس نہیں۔۔۔۔ عارف چھٹیاں گذارنے ناگپور گیا ہے۔ تمھارے مولانا لکھنؤ تشریف لے گئے ہیں کسی سیاسی میٹنگ میں شرکت کرنے۔ میں اکیلی بہت بور ہو رہی ہوں۔"

"میں شام تک حاضر ہو سکوں گا۔ اس وقت ایک انتہائی ضروری کام چھوڑ کر۔۔۔۔"

"ایسی تیسی تمھاری۔۔۔۔ سات سے ایک منٹ اوپر نہیں ورنہ میں وہیں آدھمکوں گی۔ پھر تم جانتے ہی ہو تمھارے فرشتے بھی انکار نہیں کر سکتے۔ اچھا بس۔"

سلسلہ منقطع کر دیا گیا۔ منیجر بڑی دلچسپی سے فون ہی کی طرف متوجہ تھا۔ اس کے ہونٹوں پر چپکی ہوئی ذو معنی سی مسکراہٹ غمازی کر رہی تھی کہ بیگم سرتاج کے بھی کچھ فرمودات اس نے سن ہی لئے ہیں۔

"کون تھا دوست؟" اس نے تیکھے سے لہجے میں سوال کیا۔

"شامتِ اعمال۔ خواجہ برہان الدین کی بیوی تھیں اپنے مٹاپے کے لئے تعویذ چاہتی ہیں"

"اڑو مت عزیزِ گرامی! بیگم سرتاج کی آواز میرے لئے اجنبی نہیں ہے۔"

"اوہو۔۔۔ یعنی کہ؟" مجھے واقعتہً تحیّر ہوا۔

"وہ ہماری پرانی گاہک ہیں۔ کبھی اپنے شوہرِ محترم کے ساتھ اور کبھی تنہا بھی ہمارے ہوٹل کی عزت افزائی فرماتی رہتی ہیں۔"

"تنہا بھی؟ کیوں یار غپ ہانکتے ہو۔ وہ ماڈرن ضرور ہیں مگر اتنی بھی نہیں۔۔۔"

"خوش فہمی ہے تمھاری۔ حیرت ہے اتنے قریبی تعلق کے باوجود تم انھیں پوری طرح نہیں جانتے۔"

"پوری طرح سے کیا مراد ہے تمھاری؟"

"وہ تو جوانوں سے کم زندہ دل نہیں ہیں۔ مجھے تو حیرت ہے ان کی اپنے شوہرِ محترم سے کیسے نبھتی ہوگی۔"

"ختم کرو۔ تمھاری تو عادت ہے کہ اعتراض کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکال لیتے ہو۔"

"کیسا اعتراض۔ جانِ من میں تو تمھاری خوش قسمتی پہ رشک کر رہا ہوں۔"

"اگر یہ خوش قسمتی ہے تو میری جگہ تم ہو آؤ۔ سات بجے بلایا ہے۔"

"سر کے بل جاتا مگر جواز کہاں سے لاؤں — جاؤ پیارے جاؤ مزے اُڑاؤ۔"

"بڑا سڑا ہوا دماغ ہے یار تمھارا۔ میں انھیں چچی جان کہتا ہوں۔"

"تم استاد آدمی ہو۔ یاروں پر تقویٰ کا رعب ڈالنے سے کیا فائدہ۔ میرا خیال ہے شہر بھر میں مشکل ہی سے کوئی عورت ایسی نکلے گی جو اتنی عمر میں اس قدر پُرکشش ہو۔"

"لعنت ہے تم پہ۔ تمھاری عینک ساری زندگی ایک ہی رہے گی۔"

گھر لوٹ کر میں نے زوجہ کو صورتِ حال سے مطلع کیا۔ وہ ناخوش گوار لہجے میں بولی:۔

"بھلا کیوں بلایا ہے آپ کو۔ وجہ تو کچھ بتائی ہوگی؟"

"بس اتنی ہی کہ کسی اہم مسئلہ میں فوری مشورہ کرنا ہے دھمکی دی ہے کہ اگر نہیں پہنچے تو خود پہنچوں گی۔"

"بس تو گئے آپ دوپہر تک کے لئے۔ بلکہ ہو سکتا ہے دوپہر کے کھانے پر بھی وہ آپ کو مجبور کریں۔ اچھی مصیبت ہے۔ بھیا میری جان کھاتے ہیں جیسے میں نے ہی آپ کا قلم پکڑ رکھا ہو۔ اب آپ اُدھر جائیں گے اور وہ اِدھر آپہنچیں گے۔"

"خدا کے لئے ان کے سامنے بیگم سراج کا نام مت لے دینا۔ انھیں بیگم صاحبہ کے تذکرے ہی سے خدا واسطے کا بیر ہے۔"

"جھوٹ تو میں ہرگز نہ بولوں گی۔ جب بھی ان سے جھوٹ بولا ہے کسی نہ کسی طرح کھل گیا ہے۔ اب انھیں میرا اعتبار رتّی برابر نہیں رہا۔"

"کیوں غم کرتی ہو۔ اعتبار تو دنیا میں کسی بھی چیز کا نہیں۔ خواجہ مضراب کل دوپہر بارہ بجے تک اچھے خاصے تھے۔ ریڈیو کھولنے پلنگ سے اُٹھ کر میز تک گئے اور معاملہ صاف۔ انگلی ریڈیو کے سوئچ پر تھی اور فرشتۂ اجل روح نکال رہا تھا۔"

"اُنھ۔ آپ تو کہیں کی کہیں لے دوڑتے ہیں۔ میں تو بھیا سے صاف کہہ دوں گی کہ سرتاج منزل گئے ہیں۔"

"میرا کیا نقصان ہے۔ ان کا تھرما میٹر اور بڑھے گا اور سارا بخار تم پر ہی نکالیں گے۔ بندہ تو ان کے ہاتھ لگنے سے رہا۔"

"خدا مجھے غارت کر دے۔ اچھی مصیبت ہے۔"

"نہیں ڈارلنگ۔ محسوس کرو گی تو خلش اور بڑھے گی۔ میری طرح بے حس بن جاؤ۔"

دفعتاً اس کے چہرے کا ہیولیٰ بدلا۔ آنکھوں میں خاص قسم کی چمک ہویدا ہوئی۔

"کتنا اچھا مصرعہ ہے۔ محسوس کرو گے تو خلش اور بڑھے گی۔" وہ خود کلامی کے انداز میں بڑبڑائی۔ "بھلا پہلا مصرعہ کیا ہے؟" اس نے ایسے انداز میں سوال کیا جیسے اب تک ہم شعر و سخن ہی پر جھک مارتے رہے ہوں۔

"پہلا مصرعہ۔ یعنی کہ تمھارے خیال میں میں نے دوسرا مصرعہ بولا ہے۔؟"

"خیال کیا معنی۔ مصرعہ تو ہے ہی۔ محسوس کرو گے تو خلش اور بڑھے گی۔"

"سچ کہتی ہو۔ اچھا تو میں چچی جان سے نبٹ آؤں۔ تب تک تم مصرعہ پر گرہ لگاؤ۔ ابھی تک اس کا پہلا مصرعہ وجود ہی میں نہیں آیا۔"

"تو آپ جائیں گے؟"

"نہ چاہو تو نہ جاؤں۔ لیکن یہ نوٹ کر لو۔ جب بھی چچی جان نے نہ پہنچنے کی وجہ دریافت کی صاف کہہ دوں گا کہ مائی ہنی مون ڈارلنگ نے حکمِ امتناعی جاری کر دیا تھا۔"

"جہنم میں جائے ہنی مون ڈارلنگ۔ اللہ چاہے اب کی بھیا تنخواہ بھی نہیں دیں گے۔ کاہے کی تنخواہ جب کام نہ دھام۔"

"اے غزالِ رعنا غم نخور۔ اللہ فرماتا ہے اِنّ اللہ مع الصّابرین۔ ویسے تمھارے بھیا اتنے رستم بھی نہیں ہیں کہ اپنی ننھی منی بہن کے فاقے برداشت کرلیں ناچیز تو بقول شاعر لختِ جگر کھاکر اور خونِ جگر پی کر بھی سال دو سال نکال لے جائے گا۔"

وہ پیر پٹختی باورچی خانے کی طرف چل دی۔ میں جوتے چٹخاتا سراج منزل کی طرف ہولیا۔

شُربتی رنگ کے غرارے پر سفید براق قمیص پہنے بیگم سراج برآمدے ہی کی ایک کُرسی پر تشریف فرما تھیں سامنے مختصر سی میز لگی ہوئی تھی اور اس کے برابر دوسری خالی کُرسی۔ ان کے دستِ مبارک میں کوئی ناول تھا۔ مجھ پر نظر پڑتے ہی وہ کرسی سے اُٹھ کر چند قدم آگے بڑھیں اور سلام دعا کا آغاز اِس شان سے فرمایا:۔

"ڈھبّو کے بچے۔ تم واقعی کمینے ہو۔ یہ فون پر تم کیا بکواس کر رہے تھے۔"

"میں نے سچ مچ آپ کی آواز نہیں پہچانی تھی۔"

"سفید جھوٹ۔ تمھارے تو فرشتے بھی میری آواز پہچانیں گے۔ صاف کیوں نہیں کہتے کہ مجھے جلانے کڑھانے میں مزا آتا ہے۔"

"توبہ چچی جان ....."

"دادی جان ــــ کہو دادی جان۔ میں کسی دن تمھارے رخساروں پر چانٹوں کی بارش کردوں گی۔"

"آپ نے آج تک بتایا ہی نہیں کہ پھر کیا کہا کروں۔"

"یہ بھی جھوٹ ہے۔ یاد کرو تمھارے ہی گھر پر میں نے یہ الفاظ کہے تھے کہ جب کوئی مجھے شکّو کہتا ہے تو وجدان جھوم اٹھتا ہے۔"

"بے شک کہے تھے لیکن۔ لیکن کیا میں آپا شکّو کہوں۔ شکّو باجی کہوں؟"

"نہیں۔ آپا اور باجی قسم کے الفاظ بڑے پن کا احساس دلاتے ہیں۔ میں کم سے کم تمھارے آگے تو بھول ہی جانا چاہتی ہوں کہ میری عمر تیس سے اُوپر جاچکی ہے۔"

"کیا اب ہم کھڑے ہی کھڑے گفتگو کریں گے!" میں نے ٹوکا۔ ٹوکا اس لئے کہ ان کے لباس سے اُڑنے والی خوشبو میری کھوپڑی میں ٹھوکریں ماررہی تھی۔ میرا ان کا درمیانی فاصلہ بہت کم تھا۔ میں پیچھے بھی نہیں سرک سکتا تھا کیونکہ دُو فٹ اونچے برآمدے کی تقریباً کگر ہی پر کھڑا تھا۔

"اوہ" ان کے چہرے پر خفت کے آثار جھلکے۔ "میں تمھیں دیکھ کر غصے سے پاگل ہوجاتی ہوں۔ چلو بیٹھو۔"

بیٹھنے کے بعد انھوں نے ملازمہ سے ناشتہ طلب کرلیا۔

"میں نہیں سمجھ سکتا مجھے دیکھ کر آپ کو غصّہ کیوں آتا ہے۔ میرا قصور تو مجھے بتائیے۔"

"تم میں بھی کچھ عقل ہونی چاہیئے۔ کیا میں نے تمھیں بتا نہیں دیا تھا کہ تمھاری موجودگی میں عجیب قسم کا ذہنی سکون محسوس کرتی ہوں۔" اتنا کہہ کر وہ کچھ مضمحل سے انداز میں فرش کی طرف دیکھنے لگیں۔ پھر جذبات سے لبریز آواز میں ارشاد فرمایا:۔

"اکثر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے دل ودماغ پر برف کی سِل رکھی ہو۔ تمھیں سامنے پاکر یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ برف پگھلنے لگی ہے اور اس کے ٹھنڈے ٹھنڈے قطرے روح پر شبنم کی طرح ٹپک رہے ہیں۔"

"خدا کی پناہ۔ یہ رومانی ناول نہ جانے کیا کر کے رہیں گے۔ آپ بہشتی زیور وغیرہ پڑھا کیجئے۔"

"مذاق میں مت اُڑاؤ۔ یہ ایک نفسیاتی الجھاوا ہے۔ تمھیں معلوم ہی ہے مجھے دورے پڑتے ہیں۔ آخر کیوں؟"

"اس کا جواب کسی نہ کسی ڈاکٹر نے ضرور دیا ہوگا۔ مختلف قسم کے دورے تو عام چیز ہیں۔ انھیں آپ اپنی مخصوص نفسیات میں کیوں گھسیٹ رہی ہیں۔"

"آخر ایسا کیوں ہوتا ہے کہ اکثر مجھے اپنے ذہنی افق پر

مایوسی کے بادل منڈلاتے نظر آتے ہیں۔ روح عجیب طرح کی تشنگی محسوس کرتی ہے۔ دل کی دنیا ایک ایسا ویرانہ۔۔۔۔

"آپ ایک ہی سانس میں اس قدر شاعری کریں گی تو میری سمجھ میں خاک بھی نہیں آئے گا۔ ذہنی افق سے بھلا آپ کی کیا مراد ہے؟"

"تم اتنے احمق نہیں ہو جتنا خود کو ظاہر کرتے ہو۔"

"معاف کیجئے۔ اگر میں اس گالی کا برا مان جاؤں۔"

"ضرور مانو۔ مجھے منانا بھی آتا ہے۔"

"پھر تو بیکار ہے۔ آپ خدا کے لئے رومانی ناول نہ پڑھا کیجئے۔"

"وقت گزاری کے لئے کوئی نہ کوئی مشغلہ ضرور چاہیئے۔ تم ہی بتاؤ صبح سے شام تک کیا کیا کروں؟"

"ارے یہ کیا مشکل ہے۔ مرغیاں پال لیجئے بس پھر شغل ہی شغل ہے۔"

"میرا مضحکہ اڑاتے ہو۔" ان کے لہجے میں غصہ نہیں فانسریاد تھی۔ گداز تھا مظلومیت تھی۔

"آپ کو سمجھانا میرے بس کا روگ نہیں۔ بظاہر آپ کے حالات قابل رشک ہیں۔ اتنے اچھے شوہر۔ اتنا اچھا گھر۔ ماشاء اللہ پیسے کی بھی کمی نہیں۔ نہ کوئی فکر نہ الجھن۔"

"بس کرو۔ میری الجھن تم سمجھنا ہی نہیں چاہتے۔"

"یہ آپ نے کیسے کہہ دیا۔"

"کیوں نہ کہوں کتنی بار تم سے اصرار کیا ہے کہ آتے رہا کرو۔ روز نہیں تو دوسرے روز سہی۔ مگر کیا تم پر کوئی اثر ہوا؟"

"آخر میرے آنے نہ آنے سے آپ کی کسی الجھن کا کیا تعلق ہو سکتا ہے۔"

"بہت سی باتیں صرف تجربات سے تعلق رکھتی ہیں مجھے یقین ہے کہ اگر تم آتے جاتے رہو تو میری الجھن تمہاری سمجھ میں آجائے گی۔"

"عجیب بات ہے۔ آخر آپ کچھ اشارہ تو دیجئے کس قسم کی الجھن ہے؟"

"بور یت مت پھیلاؤ۔ اس وقت میں نے تمھیں تفریحاً بلایا ہے۔ میرا دل بہت گھبرا رہا تھا۔"

"میں بھلا آپ کے لئے کیا تفریح مہیا کر سکوں گا شطرنج آپ کو آتی نہ ہو گی۔ لوڈو مجھے نہیں آتا۔"

"تم بجائے خود میری تفریح ہو۔"

"خدا مجھ پر رحم کرے۔ اب میں کہوں گا کہ آپ میرا مضحکہ اڑا رہی ہیں۔"

"میں تمہارا مضحکہ بھی اڑاؤں گی۔ تمہارے کان بھی کھینچوں گی مگر تمھیں آنا پڑے گا۔ ہر روز کم سے کم ایک بار ضرور آؤ۔"

"اور زیادہ سے زیادہ؟"

"میں تو چاہتی ہوں تم یہیں رہ پڑو۔ بیوی کو لے آؤ۔ ایک مستقل پورشن تمہارے لئے مخصوص کر دیا جائے گا۔"

"یہ بھی شاید دورے ہی کی کوئی قسم ہے۔ اب میں اپنے آپ کو سو فی صدی گدھا محسوس کر رہا ہوں۔"

"اچھا یہ بتاؤ ہم تم شملہ چلیں تو کیسا رہے؟"

"کیا فائدہ۔ لوٹنے پر یہاں کی گرمی اور بھی جان لیوا محسوس ہو گی۔"

"کم سے کم چند روز تو مزے سے کٹ جائیں گے۔"

"آپ میری سمجھ سے باہر ہیں۔ شہر میں آپ کی خاتون دوستوں کی بھی کمی نہ ہو گی۔ ان کے ساتھ پروگرام بنائیے۔ بلکہ مولانا ہی کے ساتھ کیوں نہ جائیں۔ وہ دو چار دن میں لوٹ ہی آئیں گے۔"

"مگر تم نہیں چلو گے۔۔۔!" انھوں نے مجھے کھا جانے والی نظروں سے گھورا۔

"میں دوہری پابندیوں میں جکڑا ہوا ہوں۔ ایک طرف زوجہ۔ دوسری طرف زوجہ کے بھائی۔ آپ جانتی ہی ہیں میں ملازم پیشہ ہوں۔ کام نہ کروں تو تنخواہ نہ ملے۔"

"دو چار دن کی چھٹی لینا کیا مشکل ہے؟"

"بہت مشکل ہے۔ آپ نہیں سمجھ سکتیں۔۔۔۔"

"اچھا آج کچھ چلو۔ نہیں بلکہ کاسمو کلب چلو۔ آج رات وہاں خصوصی پروگرام ہے۔"

"جیسی آپ کی مرضی۔ میں شام کو حاضر ہو جاؤنگا۔ اب اجازت مرحمت فرمائیں۔"

"کیوں اتنی جلدی کیا ہے۔"

"تازہ پرچے کے لئے لکھنا ہے۔ سخت تقاضا ہے۔"

"شام کو کتنے بجے آ رہے ہو؟"

"عشا تک پہنچ ہی جاؤں گا۔ کلب کا پروگرام اس سے پہلے تو کیا شروع ہوگا۔"

"شام کا کھانا یہیں جو کھالو۔"

"اس کی ضرورت نہیں۔ میں کوشش کروں گا کہ جلد سے جلد پہنچوں۔"

کسی نہ کسی طرح میں وہاں سے رسی تڑا کر بھاگا۔

رکشا ملی نہیں۔ پیدل ہی چلا جا رہا تھا کہ صوفی شعبان ٹکرا گئے۔ وہ رکشا پر سوار تھے۔ مجھے دیکھتے ہی اتر پڑے۔

"اللہ کا شکر ہے تم یہیں مل گئے۔ ہم تو سراج منزل جا رہے تھے۔" انھوں نے اطمینان کا سانس لیا۔

"خیریت؟ کیا غریب خانے سے چلے آ رہے ہیں۔"

"اور کیا۔ تمھاری زوجہ نے بتایا کہ سراج منزل گئے ہوئے ہیں۔"

"آپ سراج منزل کو کیا جانیں؟"

"مولانا سراج سے بھی ہماری یاد اللہ ہے۔ آؤ رکشا پر آجاؤ۔"

"کہاں لے جائیں گے؟"

"جہاں جچا جا ہے۔ میاں کیا بھول گئے آج خصوصی میٹنگ ہے۔"

"واقعی بھول گیا تھا۔ کیا صوفی اختر میرٹھ سے تشریف لے آئے؟"

"بالکل لے آئے۔ خواجہ دامن دراز بھی آ گئے۔ شاہ برہان علی بھی تشریف لے آئے۔"

"مگر صوفی صاحب۔ میں نے اُس دن بھی کہا تھا اور آج بھی کہتا ہوں یہ میٹنگ بیکار ہے۔ درگاہ سمنونیہ کی مقبولیت کا مقابلہ اس طرح نہ ہو سکے گا۔"

"یہ بات تم میٹنگ میں رکھنا۔ سبھی تمھاری باتوں کو اہمیت دیتے ہیں۔"

"نہیں۔ میں ایک اور لائن پر سوچ رہا ہوں۔ رکشا کو رخصت کرو۔ آؤ سامنے ہوٹل میں بیٹھیں گے۔"

چند منٹ بعد ہم ایک گھٹیا سے ہوٹل میں بیٹھے ایک انتہائی اہم مسئلے پر فکرِ بلیغ کر رہے تھے۔ آس پاس کوئی نہیں تھا۔

"یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ درگاہِ سمنونیہ کی مقبولیت اُس دن سے بے پناہ طور پر بڑھ گئی ہے جب کچھ لوگوں نے قسمیں کھا کر بیان کیا تھا کہ مزار شریف سے اذان کی آواز ہم نے خود سنی ہے۔ اسی طرح کی اور بھی کچھ کرامتیں منسوب ہوتی چلی گئیں تو آپ کی درگاہ میں اُلّو بولنے لگا۔ اب یہ اُلّو آخر صوفیاء کی مقاربن میٹنگوں سے کیسے خاموش ہوگا۔"

"تم نے ہی کہا تھا کہ ان لوگوں کو جمع کرو پھر سر جوڑ کر کوئی حل نکالیں گے۔"

"کہا تھا۔ میں بعض اوقات عقل سے پیدل ہو جاتا ہوں معلوم نہیں کیوں کہا ہوگا۔"

"یہ تو عزیزم کوئی بات نہ ہوئی۔ ہم تمھارے ہی بھروسے پر انھیں بلا بیٹھے ہیں۔"

"ایسا کیجئے میٹنگ میرے بغیر کر ڈالیں۔ دیکھئے تو آخر یہ لوگ کیا مشورہ دیتے ہیں۔"

"وہ تو دیکھ لیا۔ فرداً فرداً ہر ایک سے بات کر چکا ہوں۔ ان کی سمجھ میں اس کے سوا کچھ نہیں آ رہا ہے کہ اب کی عرس میں بمبئی سے تمیزن پارٹی کو بلوایا جائے۔ اس کا بڑا شہرہ ہے۔"

"یہ بھی کر کے دیکھئے۔"

"فضول ہے۔ سمنونیہ والے مقابلہ پر دسس

یار شیاں ... کے انھیں کیا کمی ہے۔ پھر ویسے بھی
وس کا معا... وقتی ہوتا ہے کراماتوں کا کیا جواب ہے۔"
"یہ ... مشکل ہے۔ مگر مشکل بھی کچھ نہیں۔ ذرا لمبا پلان
نانا ہوگا۔"
"جس طرح کہو ہم تیار ہیں۔" ان کے لہجے میں بے حد
یازمندی تھی۔
"اچھا یہ بتائیے۔ آپ کی درگاہ کا بیلنس اس وقت
یسا ہے؟"
"بیلنس؟"
"یعنی کتنا سرمایہ جمع ہے؟"
انھوں نے فوراً جواب نہیں دیا۔ اِدھر اُدھر
کریں ایں کہ آس پاس تو کوئی نہیں۔ پھر آگے کو جھک کر
لے سے بولے:۔
"تم سے پردہ نہیں۔ ساٹھ ہزار تو درگاہ کے بیت
ال میں ہیں۔ پچاس کے قریب ہمارے ذاتی ہیں۔"
"گویا ایک لاکھ دس ہزار۔"
"آہستہ سے یار۔ ہاں۔ مزید تیس ہزار کے قریب
ردادی مشرف میاں کے پاس بھی ہوں گے۔ انھیں بھی
یا اپنا ہی سمجھو۔"
"بس تو کام بن جائے گا۔ یہ سائنس کا دور ہے۔
زم کا دور ہے۔ دہلی میں میرے ایک شناسا ہیں کیسی
نے میں انھوں نے چھوٹے پیمانے پر جنتِ شدّاد بنائی
ا۔"
وہ بہت ہی توجہ سے سن رہے تھے۔ مجھے رکتا دیکھ
بے چینی سے پہلو بدلا۔ میں نے چائے کا گھونٹ لے کر
آگے بڑھائی۔
"مختلف قسم کی کراماتوں کا انتظام ہونا چاہیئے مثلاً
بھی مناسب موقعہ ہو قبر سے ایک ہاتھ نکال کر زائر
صافحہ کرے۔ نہ خیر مصافحہ سے تو زائر کی جان ہی نکل جائے
ہاتھ بہرحال نکلنا چاہیئے جسے تمام حاضرین دیکھیں۔ اور
قبر شریف سے وقتاً فوقتاً درود و سلام کی صدائیں بلند

ہونی چاہئیں۔ موقعہ مناسب ہو تو ایک آدھ قوالی کا بھی
ایک دو شعر۔ اور مثلاً صاحبِ مزار زائر کے دل کا حال
بتائیں۔"
"یار یہ کیسے ممکن ہے۔" ان کی آنکھیں حیرت سے پھیلی
ہوئی تھیں۔
"سب ممکن ہے۔ لوگ چاند پر پہنچ گئے۔ مصنوعی سیارے
فضا میں گیند بلا کھیل رہے ہیں۔"
"پھر بھی آخر......"
"میرا خیال ہے ایک لاکھ میں اچھی طرح کام چل جائیگا۔"
"وہ دہلی والے صاحب کیا کریں گے؟"
"سب کچھ کریں گے۔ کسی اور ملک میں ہوتے تو
سائنس کا نوبل پرائز پاتے۔"
"کیا اسمِ گرامی ہے؟"
"اسے چھوڑیئے۔ آپ آمادہ ہوں تو انھیں بلواؤں۔"
"ہم مشرف میاں وغیرہ سے مشورہ کرلیں۔"
"بس تو ہولیا کام ــــ حضور عالی راز صرف وہ ہے
جو اپنے تک رہے۔ بات زبان سے نکلی اور پرائی ہوئی۔
آپ گھبرائیں نہیں۔ روپیہ سب آپ ہی کے ہاتھ سے
خرچ ہوگا۔"
وہ کچھ دیر خاموش رہے۔ گہرے تفکر کے آثار چہرے
سے ہویدا تھے۔
"کیا کچھ اور تفصیل نہیں بتاؤ گے؟" آخرکار انھوں نے
دبی زبان میں سوال کیا۔
"یہ تو میں نہیں کہہ سکتا کہ میکنزم کی تیاری میں کتنے
دن لگیں گے، جتنے بھی دن لگیں آپ کو رازداری کا اہتمام
کرنا ہوگا۔ مشرف میاں ہوں یا کوئی اور میاں۔ کسی کو بھی
ہوا نہیں لگنی چاہیئے۔ درگاہ کچھ دنوں کے لئے شاید بند ہی
کرنی پڑے۔"
"یہ تو مشکل ہے۔"
"بس تو کوئی آسان نسخہ تلاش کیجئے۔ میں بس اتنا ہی
جانتا ہوں کہ راز راز نہیں رہ سکتا اگر شریکِ راز زیادہ

پوچھا نہیں۔"

"یہ بات تو ٹھیک کہتے ہو۔ مگر مشرف میاں سے پردہ داری کیسے ممکن ہے۔ انھیں کہاں ٹلا دوں گا۔"

"اسے مجھ پر چھوڑ دیجئے۔ صرف ہزار دو ہزار انھیں شہر سے باہر بھیجنے کے لئے کافی ہوں گے۔"

"ناممکن ہے۔ انھیں پیسوں کا اتنا لالچ نہیں ہے۔"

"آپ بھی بچے ہیں۔ پیسوں کا نہ سہی انھیں کہیں اور کا تو لالچ ہے۔ یہ عرض تو کیا کہ اسے مجھ پر چھوڑ دیجئے۔"

"اور فقیرا، حمیدہ، لڈن ان سب کا کیا ہوگا یہ تو درگاہ ہی میں مرے رہتے ہیں۔"

"دیکھئے۔ آپ بنیادی طور پر تہیہ تو کر لیں کہ یہ کام کرنا ہے پھر ہر دشواری کا حل نکل سکتا ہے۔ مشکلے نیست کہ آساں نہ شود۔"

"تہیہ تو سمجھو ہم نے کر لیا۔ تم پر مکمل اعتماد ہے مگر ایسا تو نہیں کہ پولیس ولیس کا کوئی قصہ کھڑا ہو جائے۔"

"خطرات اور اندیشوں سے دنیا کا کوئی بڑا کام خالی نہیں۔ اندازہ کیجئے کیا حال ہوگا عوام کالانعام کا جب وہ اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے کہ مزار شریف سے ہاتھ بلند ہو رہا ہے۔ ذکر کی آوازیں آرہی ہیں مرادیں مانگنے والوں کے دلوں کا حال بتایا جارہا ہے وغیرہ وغیرہ۔"

"ارے پھر تو خلقت ٹوٹ پڑے گی۔" وہ بے حد خوش ہو کر چہکے مگر فوراً ہی بجھ گئے۔ "مگر یار مذاق تو نہیں کر رہے ہو۔"

"مذاق سے کیا مطلب۔ آپ نے اگر سلیقہ برتا تو پولیس کا باپ بھی درگاہ کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھ سکتا۔ ویسے دس بیس ہزار ہمیشہ پولیس کے نام کے الگ رکھنے ہوں گے۔ کیا خبر کیا وقت ہے کیا بات ہے۔"

"وہ تو ہم پچاس ہزار بھی رکھ دیں گے مگر تم حلفیہ عادہ کرو کہ ہمیں تنہا نہیں چھوڑو گے۔ تم سیلانی آدمی ہو۔ تمھارے بغیر گاڑی کیسے چلے گی۔"

"یہ کوئی بات نہیں۔ فرض کیجئے میں مر جاؤں۔ تمام معاملات پر پورا کنٹرول تو آپ ہی کو کرنا ہوگا۔"

"خیر ابھی تو نہیں مر رہے ہو۔ کم سے کم زندگی بھر کا وعدہ کر لو۔"

"وہ تو سمجھئے کر لیا۔ اب میں دہلی جا کر ان صاحب کو لاتا ہوں۔"

"اللہ مالک ہے لے آؤ۔ ہم ان کے قیام کے لئے درگاہ کا ایک اچھا سا کمرہ ٹھیک کرائے دیتے ہیں۔"

"آپ بھی کہاں کی باتیں کرتے ہیں — انھیں کسی ہوٹل میں ٹھیرایا جائے گا۔ ظاہر میں آپ سے یا مجھ سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ مکمل رازداری کے ساتھ وہ درگاہ کے گوشے گوشے کا معائنہ کریں گے۔ پھر نقشے بنائیں گے۔"

"ٹھیک کہتے ہو۔ جیسا تم مناسب سمجھو۔ مگر یار لٹوا مت دینا۔ کہیں کام بھی نہ ہو اور رقم بھی ہاتھ سے جائے۔"

"آپ تو کہہ رہے تھے میں نے تہیہ کر لیا — یہ تہیہ کی باتیں ہیں؟"

"ارے نہیں وہ تو میں نے ویسے ہی ایک بات کہہ دی۔ تمھارے سر کی قسم بالکل تہیہ۔ درگاہ کی خاطر ہم سر بھی کٹا سکتے ہیں۔"

"کٹا ہوا سر فضول ہے۔ آپ سر کو گردن ہی پر رکھیں اور فی الحال دو ہزار ناچیز کو بھجوا دیں۔ دہلی والے صاحب ایڈوانس کے بغیر نہیں آئیں گے۔"

"بے شک" یہ کہہ کر انھوں نے پھر ادھر ادھر دیکھا۔ ہوٹل والا اسٹول پر بیٹھا اونگھ رہا تھا۔ ہماری طرف اس کی پشت تھی۔ کوئی بھی گاہک اب تک ہوٹل میں داخل نہیں ہوا تھا۔ موصوف نے واسکٹ کی اندر کی جیب میں ہاتھ ڈالا اور سو سو کے نوٹوں کی موٹی سی گڈی برآمد کی۔ پھر میز کی آڑ لے کر بیس الگ کئے اور میری طرف بڑھا دیئے۔

مجھے گمان نہیں تھا کہ بات اچانک اس قدر سنجیدہ ہو جائے گی۔ اس میں شک نہیں کہ میں نے ان سے سفید جھوٹ نہیں بولا تھا۔ دلّی میں واقعی میرے ایک ایسے بزرگ موجود تھے جو اس طرح کی اسکیم کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی

پوری صلاحیت رکھتے ہیں۔ نام نہیں لوں گا۔ میں ان کے پاس اب سے دس بارہ سال پہلے چھ ماہ رہا ہوں۔ بہترین میکانک اور انجینیر ہیں۔ سائنس سے بڑا شغف ہے۔ کچھ لوگوں کو یاد ہوگا کہ دس بارہ سال پہلے کھڑکپور کے ایک مزار شریف کی کراموتوں کا بڑا شور ہوا تھا۔ قبر شریف سے رنگ برنگی روشنیوں کا پھوٹنا۔ بہشتی نغمات کا حوروں کی آواز میں سنائی دینا۔ کبھی کبھی قبر شریف کا شق ہونا اور شاہ بلاقی کا اس میں سے سر ابھارنا۔ وغیرذلک۔ دور دور کی خلقت ٹوٹ پڑی تھی۔ سجادوں اور مجاوروں نے حسب توفیق کئی کئی لاکھ کما لیتے تھے۔ یہ میرے بزرگوار ہی کی صناعی تھی۔ اگر صوفیاء کرام کی باہمی چپقلشیں اور رزم آرائیاں اس میکنزم کی تباہی کا باعث نہ بنتیں تو میرا خیال ہے کہ کھڑکپور سارے ملک کا دل بن جاتا۔ بڑی بڑی درگاہیں اس کے سامنے پانی بھرتیں۔

بہرحال مجھے یقین تھا کہ ان کے ذریعہ مجوزہ اسکیم روبہ عمل آسکے گی۔ پھر بھی صوفی صاحب سے نوٹ لیتے ہوئے مجھے ہچکچاہٹ ہوئی۔

"ابھی انھیں رکھ لیجئے" میں نے کہا "بعض ضروری کاموں کی بنا پر دو دن تک میں باہر نہ جاسکوں گا۔ اس کے بعد چلیں گے۔ آپ بھی ساتھ چلئے گا۔"

"یار رکھ بھی لو۔ کام تو بہرحال کرنا ہی ہے۔"

مجھے دفعتاً ایسا محسوس ہوا تھا جیسے دل سینے میں دھڑک نہیں رہا ہے بلکہ لعنت لعنت کی گردان کر رہا ہے۔ بھیجے کے عین وسط میں کوئی نکیلی چیز چبھ رہی تھی۔ شاید اسی کو ضمیر کہتے ہوں۔ گود میں پڑے ہوئے نوٹ ایسے لگے جیسے بچھوؤں کا جھنڈ کا جھنڈ چھت سے آگرا ہو۔ ایک ناقابل فہم دہشت کے ساتھ میں نے انھیں اٹھا کر صوفی صاحب کی طرف بڑھایا۔

"نہیں قبلہ۔ میرے پاس دو ہی دن میں نہ جانے کتنے خرچ ہو جائیں۔ آپ انھیں رکھ لیجئے۔ ساتھ تو چلنا ہی ہے حسب ضرورت خرچ کرتے رہئیے گا۔"

"میاں تم ہی سو پچاس خرچ کر لوگے تو کونسی قیامت آجائے گی۔ آخر تمھارا ابھی تو ہم پر حق ہے ہی۔" ان کا اسلوب بڑا مشفقانہ تھا۔

"آپ کی شفقت ہے۔ پھر بھی انھیں رکھ ہی لیجئے۔"

"ایسا نہ ہو پھر تم ٹلا جاؤ۔"

"ناممکن۔ میں زبان دے کر آج تک نہیں پھرا۔"

"خیر رکھے لیتے ہیں۔ مگر یہ سمجھ لو کہ دو دن بعد ہم تمھارے سر ہی پر مسلط رہیں گے۔ کوئی عذر وزر نہیں سنیں گے۔"

"مطمئن رہئیے۔ قول مرداں جانے دارد۔ بس اتنا ملحوظ رہے کہ اسکیم کی ہوا تک کسی کو نہ لگنی چاہئیے۔"

"کیا مجال ہے۔ بے فکر رہو۔"

پھر میں گھر پہنچ کر کام پر بیٹھا تو دل ودماغ کا عجیب حال تھا۔ جیسے فلم کا ریل بڑھی ہوئی چرخی الٹی گھوم رہی ہو۔ یادیں ہی یادیں۔ وہ دیکھئے بمبئی کی ہنگامہ ریز دنیا۔ اب سے تیس سال پہلے کا فلمستان جب سعادت حسن منٹو ایک ڈربے میں رہتے تھے! ۔ وہ دیکھئے پیران کلیر کے عرس میں طمنچہ بائی کا مجرا اور کبڑی خانم کی قوالی۔

"یہ آپ لکھ رہے ہیں!" دفعتاً زوجہ کی آواز نے مجھے چونکایا۔ اب جو دیکھتا ہوں تو قلم کا ایک سرا اپنے ہی دانتوں کے بیچ ہے اور کاغذ اڑ کر نالی میں جا پہنچے ہیں۔

"نہیں لکھا جاتا۔ معلوم ہوتا ہے کسی دشمن نے میرا دماغ کیل دیا ہے۔ خیالات کے حلقے بن بن کر ٹوٹ جاتے ہیں۔"

"آپا شکیلہ نے کیوں بلایا تھا؟"

"کہا ہے شام کا کھانا یہیں کھانا۔ کچھ اور بھی مہمان آنے والے ہیں۔"

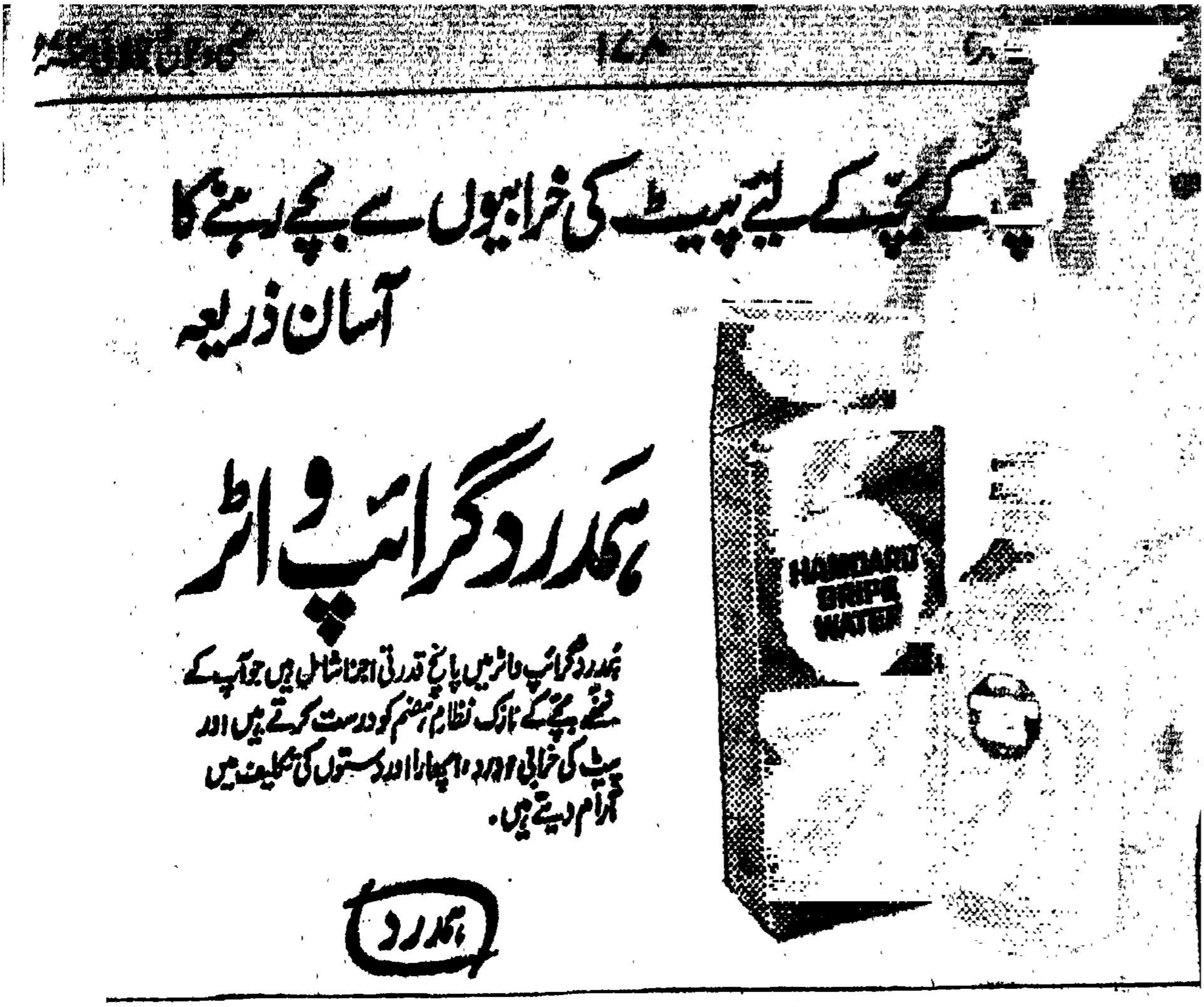
"یہ بات تو وہ فون پر بھی کہہ سکتی تھیں۔"

"کہہ رہی ہی جو ٹھیریں۔ بس اچھا مجھے لکھنے دو۔"

"لکھ چکے آپ۔" یہ کہہ کر وہ جواب کا انتظار کئے بغیر مرغی خانے کی طرف بڑھ گئی۔

روحِ توحید حسن البناء شہید	۹۰/-
عبقات اُردو اسمٰعیل شہیدؒ	۱۵/-
راہِ عمل (انتخاب حدیث)	۶/۴۰
فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر	۱۰/-
الترغیب والترہیب اُردو	۱۲/-
تاریخ ادبیات ایران	۱۱/-
تاریخ گجرات	۹/-
تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر	۱۰/-
۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ	۵/-
حیات ڈاکٹر ذاکر حسینؒ	۸/-
خلافتِ راشدہ اور ہندوستان	۸/-
دینِ الٰہی کا تاریخی پس منظر	۷/-
شاہ ولی اللہؒ کے سیاسی مکتوبات	۸/-
قرآن اور تصوف	۴/-
قصص القرآن مکمل غیر مجلد ۳۷/- مجلد	۴۲/-
لغات القرآن مکمل ۴۶/- مجلد	۵۸/-
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں	۷/-
بیٹے سے خطاب	۱/-
مولانا عبید اللہ سندھیؒ اور ان کے ناقد	۵/-
سوانح حضرت موسیٰؑ	۱/-
سوانح حضرت عیسیٰؑ	۱/-
سوانح حضرت داتا گنج لاہوریؒ	۱/-
سوانح شیر شاہ سوریؒ	۱/-
گنجینۂ اسرار (عملیات علامہ انور شاہ کشمیریؒ)	۳/-
تاریخ دیوبند (اضافہ شدہ)	۸/-
عقیدت کے پھول (مجموعۂ نعت مختلف شعراء)	-/۶۰

مکتبہ تجلّی - دیوبند (یو۔پی)


آپ کے بچے کے لئے پیٹ کی خرابیوں سے بچے رہنے کا
آسان ذریعہ
ہمدرد گرائپ واٹر
HAMDARD GRIPE WATER
ہمدرد گرائپ واٹر میں پانچ قدرتی اجزا شامل ہیں جو آپ کے ننھے بچے کے نازک نظام ہضم کو درست کرتے ہیں اور پیٹ کی خرابی، درد، اپھارا اور دستوں کی تکلیف میں آرام دیتے ہیں۔
ہمدرد


پھول کی طرح تر و تازہ
اگر جلدی امراض یا فساد خون کی شکایت ہو تو چہرہ پژمردہ نظر آتا ہے
خون صفا
پھوڑے پھنسی خارش اور داد سے نجات دے
دیگر جسم اور چہرے کو پھول کی طرح تر و تازہ رکھتا ہے
دواخانہ طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ


DEOBAN (U.P.) INDIA
DURR-E-NAJAF
surma
سچے موتی
طب قدیم کے
طرز پر تیار کیا جاتا ہے۔
میں مفید۔
درنجف
آنکھوں کی
کے لیے
ایک تولہ
8/-
2-75
4-50